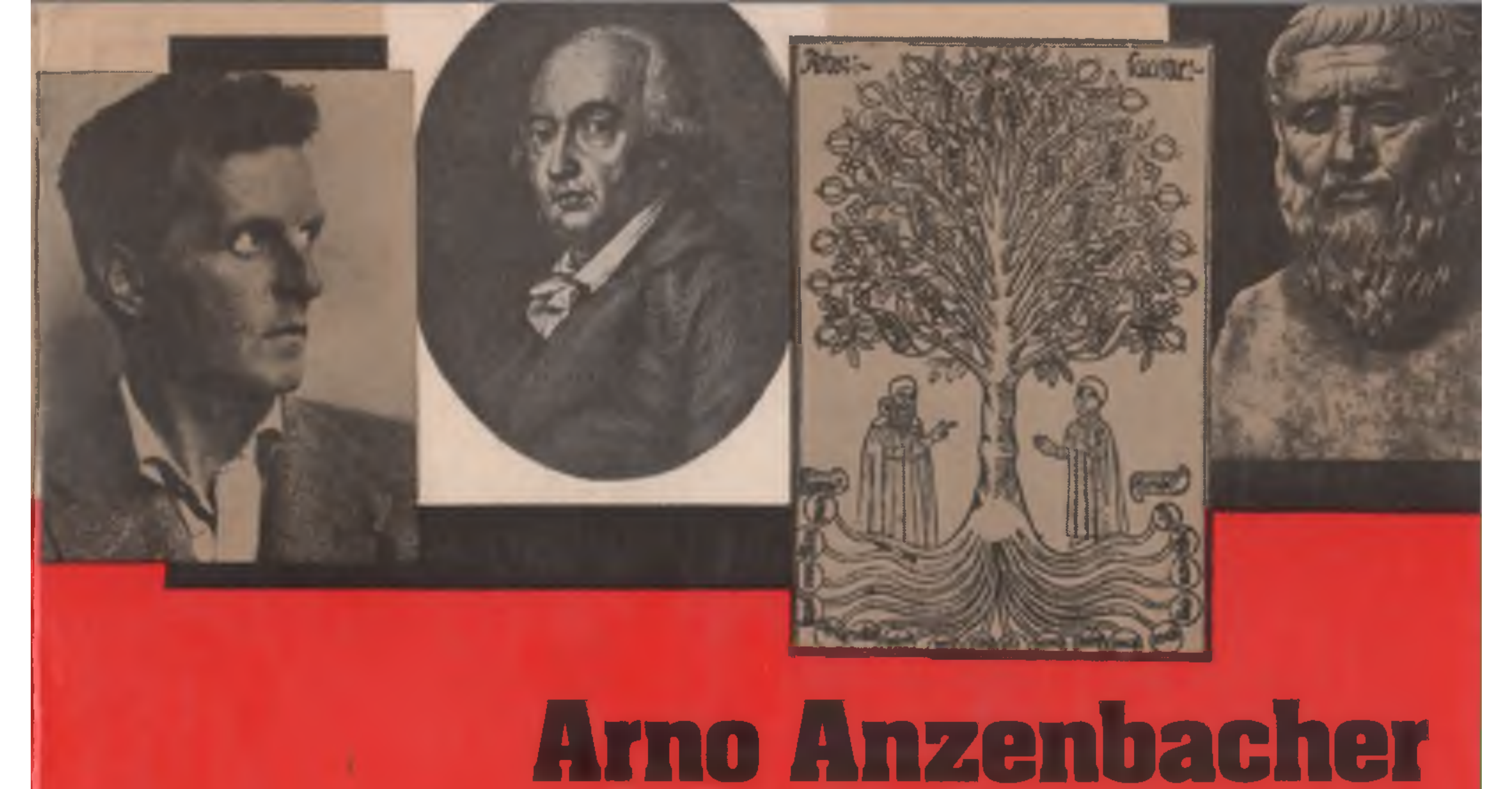
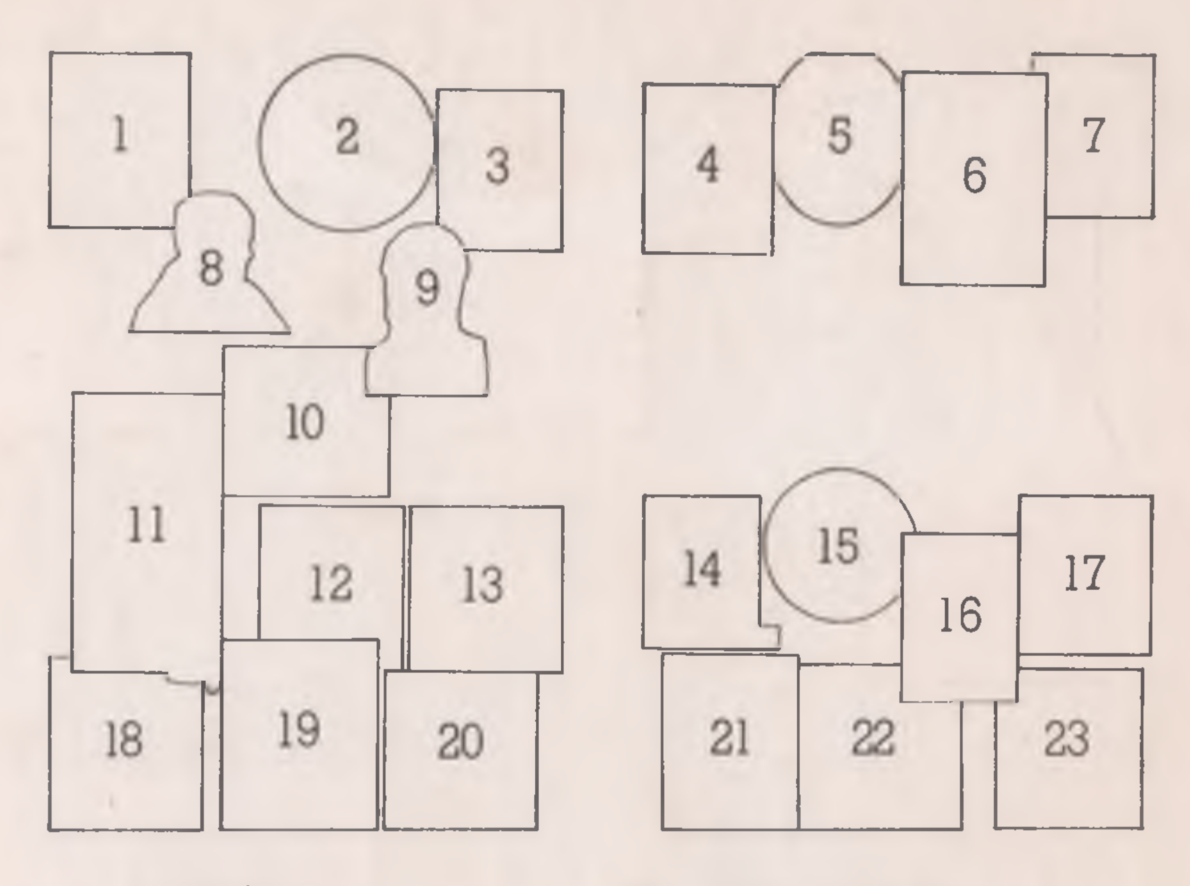


Arno Anzenbacher

Introducción a la filosofía

Herder





1. Aristóteles
2. Galilei, Galileo
3. Heidegger, Martin
4. Wittgenstein, Ludwig
5. Herder, Johann G.
6. Ilustración del *Arbor Scientiae* de Ramon Llull
7. Platón
8. Alberto Magno
9. Sócrates
10. Nietzsche, Friedrich
11. La enseñanza medieval según la *Cyrurgia* (1314), de Henri de Mondeville
12. Sartre, Jean-Paul
13. Leibniz, Gottfried W.
14. Epicuro
15. Sello oficial de la Universidad de París realizado en 1215
16. Kierkegaard, Sören
17. Hegel, Georg W.F.
18. Descartes, René
19. Tomás de Aquino
20. Schopenhauer, Arthur
21. Russell, Bertrand
22. Marx, Karl
23. Kant, Immanuel

El autor se propone exponer todos los problemas importantes de la filosofía occidental. La obra está concebida de forma sistemática y proporciona una perspectiva global de toda la temática filosófica, que queda así centrada en los siguientes núcleos de cuestiones: definición de filosofía, filosofía del presente, realidad, conocimiento, hombre, ética, Dios. En torno de estos conceptos básicos se agrupan las otras consideraciones filosóficas.

La obra está pensada también como libro de texto para la enseñanza de la filosofía. En ella se halla el material necesario para establecer programas de cursos, ahondar en temas concretos o reunir conexiones transversales.

Los textos de literatura filosófica se destacan con un grueso trazo vertical, de modo que pueden utilizarse como libro de lectura o de comentario de textos con independencia del contexto.

Por todas estas razones, el libro se recomienda por sí solo a los profesores y alumnos de filosofía. Por su carácter cíclico interesa no sólo a los principiantes, sino a aquellos que quieran complementar sus estudios.

Cubierta de A. TIERZ

ARNO ANZENBACHER

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
ARNO ANZENBACHER, *Einführung in die Philosophie*,
Herder & Co., Viena

Referencia iconográfica: Las ilustraciones de las páginas
48, 66, 80, 94, 104, 153, 237, 257, 273, 325, 334 y 349
proceden de la Österreichische Nationalbibliothek de Viena

ISBN 84-254-1353-2

DEPÓSITO LEGAL: B. 800-1984
PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Napoles. 249 - Barcelona 13

ÍNDICE*

*Las unidades que en el cap. 1 van precedidas del signo + son básicas para el resto de la obra. Los números entre paréntesis indican unidades a las que se puede pasar para continuar el estudio de un tema.

PRÓLOGO

Este libro intenta exponer todos los problemas importantes de la filosofía occidental. Está concebido de forma sistemática y proporciona una perspectiva de toda la temática filosófica. El libro está ordenado a la manera de una caja de construcción. Según interese, se pueden establecer programas de enseñanza, fijar centros de atención y buscar conexiones transversales. Como material de construcción actúan las unidades de estudio, que se señalan con grupos numerados.

- La parte 1 (conjunto de unidades de estudio, cuyos grupos numerados empiezan por 1) es básica para las demás partes.
- Los grupos numerados que van *en paréntesis dentro del texto* indican que el concepto o razonamiento se explica y discute en la unidad de estudio señalada con el grupo de cifras. Si fuera necesario se ha de consultar.
- Cuando los grupos numerados están *al margen,* quiere decirse que el tema continúa en la unidad de estudio indicada por tal grupo de cifras. Por lo que, si así se desea, cabe pasar a esa unidad de estudio posterior.
- Los textos de la literatura filosófica se destacan mediante un grueso trazo vertical. Dicho material puede utilizarse como libro de lectura con independencia del contexto.

Me siento obligado a dar las gracias por sus valiosas sugerencias e indicaciones de índole científica y didáctica principalmente a estas señoras y señores: al catedrático de universidad Dr. Erich Heintel; al ayudante Dr. Peter Telec (por la revisión y sugerencias acerca de 4.5.3-4.5.7); a la profesora Dra. Eva Andres, al Dr. Franz Forster (que ha revisado también las pruebas del libro), a la profesora Dra. Charlotte Heinich, al Dr. Gottfried Hierzenberger, al profesor Dr. Leopold Kendöl y al Dr. Alfred Racek.

Arno Anzenbacher

1. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

1.1. Reflexión preliminar

K. JASPERS escribe al comienzo de su *Introducción a la filosofía:*

> Se discute qué es filosofía y para qué sirve. Se esperan de ella conclusiones extraordinarias o se la arrincona con indiferencia como un pensamiento sin contenido. Se la ve con asombro como el esfuerzo importante de personas extraordinarias o se la desprecia como cavileo inútil de unos soñadores. Se la tiene por algo que incumbe a todo el mundo y que, por lo mismo, debería ser en el fondo algo sencillo y comprensible, o se la considera algo tan difícil que resulta empresa desesperada ocuparse de la misma. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía ofrece, de hecho, ejemplos de juicios tan encontrados (JASPERS[2]).

En general se entiende por filosofía lo que describen innumerables libros, lo que cultivan los filósofos en las universidades, lo que tiene carácter de una ciencia establecida y que puede estudiarse. Pero cuando se ve así la filosofía, se tiene de ella una imagen *alienada,* que puede ser en efecto ajena al mundo y *elitaria.* Puede encerrarse en una torre de marfil y discurrir al margen de la opinión pública. Pero ciertamente que ése no es el sentido de la filosofía.

Todos nosotros hemos filosofado alguna vez. Lo hacíamos ya de niños. La filosofía no es en el fondo nada nuevo. Empieza con unas preguntas que se plantean cuando el mundo, que nos es familiar y cotidiano, de repente pierde su carácter de evidencia y se nos convierte en un problema. De ordinario nosotros vivimos en nuestro mundo como en una casa bien dispuesta y ordenada que conocemos sin ninguna dificultad. Pero, cuando esa familiaridad se nos hace problemática, nos encontramos de improviso «como a la intemperie» y «a veces ni siquiera disponemos de cuatro estacas para montar la tienda» (M. BUBER, 317). Todo entonces nos resulta problemático. Mencionemos algunas de las preguntas de esa índole; preguntas como las que pueden hacerse los niños, pero que son familiares a cada uno, porque cada uno ya se las ha formulado: ¿Por qué existen las cosas? ¿Qué sentido tiene el universo? ¿Por qué yo

soy yo y no cualquier otro? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Soy yo libre y responsable de lo que hago o tengo que obrar así? ¿Qué es justicia? En preguntas de esa índole tiene lugar el origen de una filosofía.

Las preguntas filosóficas afectan en realidad a cada uno de forma inmediata. Por eso también cada uno se considera capacitado y dispuesto para responder a tales preguntas. La propia experiencia personal, el propio ser hombre parecen condición suficiente para ello. Todo el mundo se sabe competente para discurrir al respecto, porque todo el mundo sabe que la configuración de la propia vida depende en buena parte del modo en que se responde a esos interrogantes. Nosotros no somos simples espectadores de ese juego filosófico de preguntas, sino que personalmente estamos comprometidos con el juego (G. MARCEL). Por ello hay preguntas de ese tipo que al hombre le resultan *inevitables y necesarias*. Es verdad que se pueden cerrar los ojos a las mismas y hacer como si no existiesen; pero en el fondo sabemos que deberíamos afrontarlas. Vemos que, aunque la filosofía se mantenga en la torre de marfil de su alejamiento, no deja de demostrarse como el destino del hombre. Desde su nacimiento el hombre está condenado a la filosofía.

Aunque las cuestiones de la filosofía se le presenten a cada uno en forma originaria y nueva, no por eso somos los primeros que se han enfrentado a tales cuestiones. Las cuestiones filosóficas tienen una *tradición*. En dicha tradición se ha desarrollado respecto de esas preguntas una *conciencia de problema*, que prescribe a nuestro propio filosofar una medida, un criterio común. Aunque cada uno juzga y es competente para filosofar, también es verdad que esa conciencia de problema demuestra que la filosofía puede darse a distintos *niveles*. Se puede filosofar bien y mal, de manera diferenciada e indiferenciada. En un sentido muy determinado se puede *aprender* a filosofar. Pero ello sólo es posible cuando entramos en diálogo con los hombres que han filosofado desde los comienzos de nuestra cultura. Es necesario despertar para la vida la figura lejana de la filosofía incorporándola al propio filosofar. En el quehacer filosofante del pasado es preciso descubrir los problemas de nuestro propio filosofar. De eso es precisamente de lo que aquí se trata.

1.2. Origen del nombre

La palabra «filosofía» procede del griego: el verbo *philein* significa «amar»; *sophia* designa ante todo cualquier tipo de capacidad o habilidad, pero pasa luego a significar especialmente el saber, el conocimiento, y de modo muy particular aquel saber superior que comprende la virtud y el arte de vivir. Un *sophos* es ante todo aquel que es hábil en su profesión y en la vida, pero muy especialmente el «sabio». Por todo ello «filosofía» suele traducirse como «amor a la sabiduría».

Ya PITÁGORAS (ha. 580-500) debió de haber empleado la palabra. HERACLITO DE ÉFESO (ha. 540-480) habla de los filósofos. Es SÓCRATES (470-399) el primero que da al nombre una significación que con el tiempo iba a prevale-

cer en la historia. En un *Diálogo* entre Sócrates y la sabia Diotima, PLATÓN (427-347) caracteriza la filosofía como un amor a la sabiduría, al personificar en el demón Eros el amor a la verdad, el bien y la belleza:

> DIOTIMA: Cuando nació Venus (Afrodita) celebraron los dioses un gran festín y entre ellos se encontraba Poros, hijo de Metis. Después de la gran comida se presentó Penia (pobreza), solicitando unas migajas sin atreverse a pasar de la puerta. En aquel momento Poros, embriagado del néctar (porque entonces todavía no se bebía vino), salió de la sala y entró en el jardín de Zeus, donde el sueño no tardó en cerrar sus párpados cansados. Penia entonces, instigada por su penuria, ideó tener un hijo de Poros; se acostó a su lado y fue madre de Eros (amor). He aquí por qué el amor fue el compañero y servidor de Afrodita, puesto que fue concebido el mismo día que ella nació, y además porque su naturaleza ama la belleza y Afrodita es bella. Y como hijo de Poros y de Penia, mira cuál fue su herencia: desde luego es pobre y, lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, está flaco y sucio, va descalzo, no tiene domicilio, y sin más lecho ni abrigo que la tierra, duerme al aire libre en los quicios de las puertas y en las calles; en fin, está siempre como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar siempre sobre la pista de todo lo que es bueno y bello; es varonil, osado, perseverante, gran cazador, siempre inventando algún artificio, ansioso de saber y aprendiendo con facilidad, filosofando incesantemente, encantador, mago y sofista. Por su naturaleza no es mortal ni inmortal; pero en un mismo día está floreciente y lleno de vida mientras está en la abundancia, y luego se extingue para revivir por efecto de la naturaleza paterna. Todo lo que adquiere se le escapa sin cesar, de manera que nunca es rico ni pobre. Al mismo tiempo se encuentra ante la sabiduría y la ignorancia, puesto que la sabiduría va anexa a la propia naturaleza divina y, en general, quien es sabio no filosofa [no persigue la sabiduría]. Lo mismo ocurre a los ignorantes: ninguno de ellos filosofa ni desea llegar a ser sabio, porque la ignorancia tiene el enojoso defecto de convencer a los que no son hermosos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades, y nadie desea las cosas de las que no se siente desprovisto.
> SÓCRATES: Pero, Diotima, ¿quiénes son, pues, los que filosofan, si no lo son los sabios ni los ignorantes?
> DIOTIMA: Hasta para un niño es del todo evidente, que son los que están entre los ignorantes y los sabios, y Eros es de ese número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo; ahora bien: Eros ama lo que es bello, luego hay que convenir en que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo, y como tal ocupa el lugar entre el sabio y el ignorante. Esto lo debe a su nacimiento, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es rica ni sabia.
> (*Banquete*, 23, 203-204, cf. *Diálogos*, Espasa Calpe, Colección Austral, p. 118s.)

1.3. El problema del comienzo

¿Por dónde empieza la filosofía? ¿Qué es lo que supone? Si sólo podemos aprender a filosofar dialogando con los filósofos, vamos a buscar las respuestas en la tradición de la filosofía.

1.3.1. Experiencia

Entre los filósofos sigue predominando en buena medida la convicción de que *la experiencia es el punto de partida de todo filosofar*. Nosotros partimos de nuestro mundo experimental familiar y cotidiano, en el que sabemos orientarnos. En el mundo siempre estamos experimentando.

Sin embargo la filosofía no supone una determinada forma científica de experiencia; no es necesario estudiar ciencias experimentales (como física, química, biología, etc.) para poder filosofar. La filosofía arranca más bien de una forma *precientífica y cotidiana* de experiencia en la cual el mundo está siempre abierto a nuestro conocimiento y actuación. M. HEIDEGGER interpreta esa experiencia precientífica y cotidiana como el «estar en el mundo» de la existencia (humana). ARISTÓTELES (384-322) describe la experiencia *(empeiria)* en estos términos:

> Del recuerdo nace, en efecto, la experiencia para los hombres, pues la pluralidad de recuerdos sobre el mismo objeto adquiere el significado de una única experiencia, y parece que la experiencia se acerca a la ciencia y al arte. Para los hombres, sin embargo, la ciencia y el arte proceden de la experiencia (*Met.*, I, 1, 980*b*-981*a*).

Lo que aquí entendemos por «experiencia» podemos también demostrarlo a partir del *lenguaje*. Nosotros distinguimos entre el lenguaje cotidiano, en el que nos expresamos «espontáneamente» como un *lenguaje natural*, y los diferentes lenguajes especializados de las ciencias. Es verdad que a la larga esas lenguas especializadas han hallado eco en el lenguaje natural de cada día, ya se trate de expresiones médicas, psicológicas, sociológicas, etc. Pese a esa influencia, el lenguaje cotidiano no se convierte en el lenguaje especializado de una determinada ciencia. P. LORENZEN escribe:

> El lenguaje coloquial se diferencia, en tanto que el lenguaje natural, de los lenguajes artificiosos de las artes y de las ciencias. Cierto que también es obra humana, pero no una obra artística planeada de antemano. Nosotros empezamos [cuando damos comienzo al filosofar] por el principio, cuando evitamos aquellas «expresiones artísticas», apuellos *termini technici*, que a menudo manifiestan externamente que aparecen bajo el ropaje de una «palabra extranjera». Nos colocamos, pues, en una situación en la que todavia no sabemos qué es «realidad» o «conciencia», «subjetivo» o «filosófico», «electrón» o «hidrocarburo», «concepto» o «conclusión lógica», «escatología» o «estructura social», y asi sucesivamente. Nosotros nos prohibimos sorprender con tales expresiones al interlocutor impreparado, sea lector u oyente, de una forma que hoy es habitual en todas partes (KAMLAH-LORENZEN, 23).

La experiencia cotidiana y precientífica, en el sentido del originario «estar en el mundo» se comporta frente a la experiencia científica, metodológicamente precisa, del mismo modo que lo hace el lenguaje coloquial de todos los días, como lenguaje natural, frente a los lenguajes especializados de las ciencias. Nosotros podemos decir: *el mundo experimental del lenguaje coloquial y abierto es todo lo que la filosofía supone al comenzar.*

1.3.2. La admiración

El cuestionamiento filosófico empieza cuando nuestro mundo experimental pierde su evidencia y familiaridad. Según K. JASPERS eso ocurre sobre todo en las «situaciones límite», como es frente a la muerte, en los sufrimientos, en la lucha, en la situación de culpa, etc. A menudo es el silencio, la soledad, lo que nos empuja y sumerge en la vida diaria habitual. «El filosofar es como un despertar de las ligaduras que nos atan a las necesidades de la vida.» La tradición conoce dos impulsos hacia el planteamiento filosófico: la *admiración* y la *duda*.

PLATÓN escribe en el diálogo *Teeteto* (155*d*):

> El asombro es la actitud de un hombre que ama verdaderamente la sabiduría; más aún, no hay ningún otro comienzo de la filosofía que no sea éste, y el que ha dicho que Iris [el arco iris como mensajero de los dioses] es hija de Zauma [la admiración personificada] no parece haber entendido mal la descendencia.

ARISTÓTELES (*Met.*, I, 2, 982*b*) recoge ese mismo motivo:

> Antes lo mismo que hoy el asombro ha inducido a los hombres a filosofar. Al comienzo el asombro surgía ante los fenómenos que se presentan directamente y que no podían explicarse. Después fue incrementándose poco a poco y se aplicó también a cuestiones mayores, como los fenómenos de la luna, el sol y las estrellas o el origen del universo. Ahora bien, quien pregunta y se admita tiene un sentimiento de ignorancia. Por eso es amigo de los mitos y en cierto sentido es un filósofo. Los mitos, en efecto, están llenos de maravillas. Así, pues, para remediar su ignorancia, los hombres empezaron a filosofar.

En I. KANT (1724-1804) leemos (*CdlRP.*, conclusión):

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo transcendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento, y con el cual me reconozco... El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal*, que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como *inteligencia* infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible... (Espasa-Calpe, colección Austral, p. 222-223).

El conocimiento experimental cotidiano se demuestra en el asombro como

ignorancia. El familiar y habitual «estar en el mundo» se descubre como superficial e impropio. Para SÓCRATES el filosofar comenzaba con el conocimiento de no saber nada. Pero esa ignorancia empuja hacia un saber que es de distinta índole que el saber experimental.

1.3.3. La duda

La pérdida de la evidencia convierte en *dudoso* el saber experimental. El hombre aspira a lograr una certeza fundamental y nueva mediante una *crítica del saber experimental* y del mundo de la experiencia cotidiana. Aspira a conocer una nueva fundamentación de su posibilidad. Pero eso sólo puede hacerlo, cuando toma la duda radicalmente en serio y la desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Sólo así podrá superar esa duda. Dos nombres ocupan aquí el primer plano: AGUSTÍN (354-430) y DESCARTES (1596-1650).

AGUSTÍN, a quien la Iglesia venera como santo y como santo Padre, fue escéptico en su juventud; es decir, que dudaba de cualquier posibilidad de conocer la verdad. Pues bien, el texto siguiente es un ejemplo de *superación del escepticismo:*

> Y sin embargo ¿quién podría dudar de que personalmente vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, sabe y juzga? En efecto, si alguien duda, vive; si duda, se recuerda de que duda; si duda, quiere estar seguro; si duda, piensa; si duda, sabe que hay algo que no sabe; si duda, sabe que no debe otorgar fácilmente su asentimiento. Aunque pueda dudar de cualquier otra cosa, no podrá hacerlo sobre todo eso. Pues si no existiera todo eso, no podría en modo alguno dudar de nada *(Trin.*, X, 10).

R. DESCARTES pasa por ser el fundador de la moderna *vuelta al sujeto*. En el texto siguiente desarrolla algunos de los motivos de AGUSTÍN:

> Al haber nacido niños pequeños y al haber juzgado muchas veces desde las cosas sensibles, aun antes de que tuviéramos el pleno uso de razón, son muchos los prejuicios que nos apartan del conocimiento de la verdad. Parece ser que esos prejuicios sólo podemos eliminarlos, si una vez en la vida nos aplicamos a dudar de todo aquello en lo que pueda encontrarse la mínima sospecha de inseguridad... Mas, si de ese modo rechazamos todo lo que resulta en alguna medida dudoso y mentalmente falso, se puede admitir con facilidad que no hay Dios ni cielo ni cuerpo alguno, que nosotros mismos no tenemos ni manos ni pies y ni tan siquiera un cuerpo; pero no se puede admitir que nosotros, que pensamos todo eso, no seamos nada. Pues es contradictorio que un ser pensante en el momento mismo en que piensa, pueda no existir. De acuerdo con todo eso el conocimiento «yo pienso, luego existo» *(cogito ergo sum)*, es el conocimiento primero de todos y el más seguro, que sale al encuentro de cualquiera que filosofa metódicamente (*Princ.*, I, 1 y 7; *Obras completas*, VIII, 5ss).

Tanto AGUSTÍN como DESCARTES demuestran que la duda como punto de

partida del filosofar conduce hasta lo indudable. La duda radical halla su eliminación en el indudable *hecho de la conciencia.* Están sujetos a duda ante todo los datos de la experiencia, que vemos con «los ojos de la carne» (AGUSTÍN). Son las verdades de hecho *(vérités de fait),* que decía G.W. LEIBNIZ (1646-1716). Indudable, en cambio, es aquello que constituye el supuesto de tales datos, el «saber más íntimo» (AGUSTÍN) en el sentido del *cogito* cartesiano o de las verdades de razón (*vérités de raison,* LEIBNIZ). «¡No salgas fuera! ¡Vuelve a ti mismo! En el hombre interior habita la verdad...» (AGUSTÍN).

1.3.4. Ausencia de prejuicios

La filosofía presupone exclusivamente el mundo experimental que se abre en el lenguaje coloquial (cf. 1.3.1). En ese sentido se habla de la *ausencia de prejuicios* de la filosofía.

Tal ausencia de prejuicios debe acentuarse sobre todo en el aspecto siguiente: *la filosofía no puede establecer de antemano su método, sino que el método de la filosofía es a su vez un problema de la misma.* La pregunta, pues, de *cómo* ha de procederse en el filosofar, sólo puede encontrar respuesta en la propia filosofía. De ahí que la filosofía se diferencia de todas las denominadas ciencias particulares. Mientras que ninguna ciencia particular se marca a sí misma ni su objeto ni su método, la filosofía tiene que darse uno y otro, el objeto y el método. Sólo así está libre de supuestos y es la «ciencia primera». Así pues, el método de la filosofía no se le puede incorporar «desde fuera», partiendo por ejemplo de otras ciencias, sino que el método de filosofar tiene que surgir en el propio planteamiento filosófico.

El estricto formalismo de las matemáticas y su aplicación a las ciencias «exactas» de la naturaleza ejercieron desde muy pronto una fuerte fascinación sobre las filosofías. B. SPINOZA (1632-1677), fascinado por esa exactitud, intentó filosofar *more geometrico* (al modo de la geometría). También LEIBNIZ soñaba con una *mathesis universalis* (una ciencia unitaria exacta). Pero el formalismo de las matemáticas, como el de la lógica, se funda en una *abstracción* totalmente especial. Si la filosofía pretende ser libre de prejuicios, no puede dejarse prescribir esa abstracción de forma acrítica, sino que (como filosofía de las matemáticas o de la lógica) debe preguntarse lo que esa abstracción significa y cómo se llega a ella. Con notable claridad se ha referido a esa falta de prejuicios G.W.F. HEGEL (1770-1831):

> Enseña que en la filosofía se trata de «entregarse a la vida del objeto, o —lo que es lo mismo— de tener ante los ojos y discurrir sobre la necesidad interna del mismo». En ese sentido la verdad filosófica es «el movimiento sobre sí misma». Como las matemáticas «tienen el espacio muerto así como la unidad muerta para su material», en la aplicación de los métodos matemáticos se realiza un «conocimiento que es externo al material». La filosofía, sin embargo, «sólo puede organizarse mediante la propia vida del concepto». En su campo no puede permitir que la pre-

ción de tales métodos «se pegue externamente a la existencia», sino que le interesa «el alma del contenido lleno que se mueve a sí misma» (*Fen., Obras completas*, 2, 46-50).

Resumen de 1.1-1.3.

- Todos hemos filosofado siempre. La filosofía pertenece inevitablemente a la realización vital del hombre.
- «Filosofía» es una palabra griega, que puede traducirse como «amor a la sabiduría».
- El punto de partida de la filosofía es la experiencia cotidiana y precientífica, que está en el signo del lenguaje natural (lenguaje coloquial).
- La filosofía empieza cuando el cotidiano «estar en el mundo» pierde su evidencia. La tradición señala la admiración y la duda como puntos de arranque de ese comienzo. El hombre se hace consciente de su ignorancia y persigue un saber fundado y sin dudas.
- La filosofía no presupone más que el cotidiano y experimental «estar en el mundo». No supone ningún método determinado, sino que ha de darse a sí misma contenido y método.

1.4. Delimitaciones

En los apartados 1.1 a 1.3 hemos elaborado un preconcepto de filosofía. En los párrafos siguientes hay que delimitar el campo de la filosofía frente a las ciencias particulares, la religión, el arte y la ideología.

1.4.1. Filosofía y ciencias particulares

Se suele separar a la filosofía y la teología de las otras ciencias, mientras que a estas últimas se las designa como ciencias particulares.

1.4.1.1. Clasificación de las ciencias particulares

Existen varias posibilidades de clasificar las ciencias particulares. Nosotros proponemos las siguientes:

- ○ *Ciencias reales*
  - ● *Ciencias de la naturaleza* (por ej. física, química, astronomía, medicina teórica, biología)
  - ● *Ciencias de la cultura*
    - ● *Ciencias del espíritu* (por ej. ciencias de la historia, de la religión, lenguaje y del arte)
    - ● *Ciencias sociales y económicas*
- ○ *Ciencias formales* (por ej. lógica formal, matemáticas, ciencias estructurales)

Explicación: Las ciencias reales tienen por objeto un determinado campo de la realidad experimental y lo estudian con un método muy preciso. Dicho campo es una parcela de la naturaleza *(ciencias naturales)* o una parcela de lo que ha surgido por obra del hombre *(ciencias culturales),* en lo que cabe distinguir la historia, el lenguaje, el arte como obras del espíritu humano de las estructuras y normas que vigen en la sociedad y la economía. *Las ciencias formales* no tienen por tema ningún campo de la realidad experimental; se interesan más bien por la pura forma, por la estructura abstracta de las conexiones así como por el cálculo de las expresiones (por cuanto que se puede «contar» con ellas).

1.4.1.2. Las ciencias reales

Las ciencias reales investigan sus respectivas parcelas en tanto que muestran unas conexiones descriptivas y motivacionales. En general podemos señalar tres notas características de las ciencias reales, aunque se realizan de muy distinto modo en las diferentes ciencias. Las ciencias reales son siempre:

○ *empíricas,* es decir que su objeto es una parcela del mundo experimental. Las conexiones descriptivas y causales que exponen, pueden confirmarse dentro de la parcela en cuestión y no la superan.

En 1.3.1 hemos visto cómo Aristóteles introdujo en la filosofía el concepto de *empeiria,* que podemos traducir por «experiencia». Todos los datos objetivos del mundo experimental son empíricos. Ahí empleamos el término «empírico» en un sentido muy amplio. Empíricos, o dados en la experiencia, no son sólo los campos o parcelas de la naturaleza, sino también los hechos históricos (a través del material de las fuentes), ciertas lenguas, obras de arte, formas humanas de comportamiento, estructuras sociales y procesos económicos. Al mostrar sus conexiones causales las ciencias de la realidad explican siempre lo *empírico por otra cosa empírica.*

O *temáticamente reducidas*, es decir, que su tema (u objeto) se delimita (reduce) a un determinado punto de vista (aspecto), mientras que no consideran otros aspectos, y son

O *metódicamente abstractas*, es decir, que su tema sólo es objeto de investigación en la forma en que el método lo permite; lo que escapa a la intervención de un determinado método, no es tema; por lo que se prescinde (abstrae) del mismo.

Vamos a explicar las expresiones «temáticamente reducidas» y «metódicamente abstractas» mediante un ejemplo. El desarrollo de las ciencias de la naturaleza a comienzos de la edad moderna fue posible por la aplicación de un nuevo método: por la matematización (o mensuración) de los fenómenos. Se procuraba cada vez más reducir unas características cualitativas a otras de orden cuantitativo; es decir, se intentaba hacerlas mensurables (por ej. el calor, que es una cualidad, se intentó medirlo con el termómetro y expresarlo en números). La consigna era: «Medir todo lo que es mensurable, e intentar hacer mensurable lo que todavía no lo es» (G. GALILEI 1564-1642). Esa tendencia llevó a un nuevo tipo de observación y de análisis experimental. Lo cual comportaba una reducción temática y una abstracción metodológica: la ciencia de la naturaleza, que se ha hecho «exacta», conoce la naturaleza bajo el aspecto de la mensurabilidad. La aplicación de ese método presenta a la naturaleza simplemente en la forma temáticamente reducida y metodológicamente abstracta de un modelo matemático. Sin embargo, la naturaleza no es por sí un modelo matemático; mas la ciencia natural «exacta» debe prescindir (o abstraer) de
4.6 la diferencia entre naturaleza y modelo, porque escapa al alcance del método.

FILOSOFÍA
CIENCIA PARTICULAR
PLANTEAMIENTO DE LAS CONDICIONES DEL CONJUNTO
EXPERIENCIA
precientífico y cotidiano «estar en el mundo»
UN CAMPO DETERMINADO = REDUCCIÓN TEMÁTICA
UN MÉTODO DETERMINADO = ABSTRACCIÓN METODOLÓGICA

Esquema 1: Filosofía y ciencia particular

1.4.1.3. Filosofía y ciencias reales

La exposición de las tres notas características de las ciencias reales no contiene ninguna devaluación. El enorme progreso de esas ciencias sólo fue posible *porque* se desarrollaron en el sentido de tales notas. Debemos considerar no obstante los problemas que surgen con ello y cómo se plantea la filosofía tales problemas.

La relación de la filosofía con la denominada ciencia positiva puede reducirse a esta fórmula: la filosofía plantea aquellas cuestiones, cuyo no planteamiento fue el condicionamiento del éxito del procedimiento científico. Por ello se afirma que la ciencia debe su éxito entre otras cosas al hecho de renunciar a plantearse ciertas cuestiones (VON WEIZSÄCKER[2] 167).

Un axioma metodológico antiguo afirma que *ninguna ciencia se da a sí misma su objeto ni su método*. Así, por ejemplo, la cuestión de cómo el historiador establece su objeto y determina su método, no es propiamente una cuestión histórica. El punto de vista, desde el que se establecen el objeto y el método de una ciencia determinada queda siempre fuera de la misma ciencia. Está en el ámbito de *un saber previo y precientífico*. Dicho saber previo es de algún modo un saber acerca del conjunto y posibilita en esa medida la delimitación del objeto y del método determinados frente al todo. Con eso llegamos a una comprobación importante: hemos visto en 1.3.1 que la experiencia precientífica y cotidiana, lo que en lenguaje coloquial se dice «estar en el mundo», es el punto de arranque de la filosofía. Ahora vemos que las ciencias reales tienen también ese punto de partida. *La filosofía y las ciencias reales suponen el mismo punto de partida: la experiencia cotidiana y precientífica.*

Cuestiones empíricas:

¿Cuántos dientes tiene el oso polar? ¿Cuándo funde el cobre? ¿Quién descubrió Australia? ¿A qué velocidad caen los cuerpos? ¿Cuál es el consumo español de petróleo? ¿Qué veneno contiene la amanita catrina? ¿Hasta qué punto son peligrosas las centrales nucleares? ¿Quién venció en la batalla de Lepanto? ¿Es el húngaro una lengua indoeuropea?

Cuestiones filosóficas:

¿Por qué existe el ser y no la nada? ¿Qué es conocimiento? ¿Qué es verdad? ¿Existe una autodeterminación desde la libertad? ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la vida? ¿En qué consiste el sentido de la existencia humana? ¿Qué es el bien moral? ¿Qué es arte? ¿Tiene la historia un sentido? ¿Qué es el lenguaje? ¿Existe Dios?

Esquema 2: Cuestiones empíricas y filosóficas (no empíricas)

Ahora podemos mostrar las diferencias que median entre ambas, volviendo a las tres notas características de 1.4.1.2:

- *Las ciencias reales son empíricas,* pues tienen como objeto una parcela del mundo experimental y en ella permanecen; al mostrar las conexiones causales explican lo empírico por otra cosa empírica dentro de esa parcela. Es verdad que la *filosofía* procede de la experiencia, pero no permanece en el campo de la experiencia. Pregunta por *los últimos condicionamientos y causas* de la experiencia, o lo que es lo mismo del mundo experimental y de sus parcelas. Arranca de la experiencia y se pregunta por *lo que subyace en la misma experiencia.* Esos condicionamientos y bases de la experiencia, sobre los que versa la filosofía, no son precisamente nada empírico, no son cosas experimentales al lado de otras. A la filosofía le interesan *los condicionamientos y bases no empíricos de la realidad empírica,* porque en definitiva lo empírico no se puede explicar por algo de la misma naturaleza. En cambio las ciencias reales se interesan por *los condicionamientos y bases empíricos de lo empírico.*

  Un ejemplo: Cuando la ciencia de la naturaleza pregunta: ¿Cómo ha surgido el universo?, pregunta necesariamente por una fundamentación empírica. Pregunta por algo empírico (en el sentido más amplio) como condición antecedente (causa) del universo. Cuando LEIBNIZ pregunta como filósofo: ¿Por qué existe el ser y no la nada?, no se pregunta por una condición antecedente empírica que existe en último término, sino por el fundamento no empírico de lo empírico.

  Podemos también expresar lo mismo con una formulación célebre de KANT: la filosofía pregunta por *las condiciones de posibilidad de la experiencia.* Procede (como las ciencias reales) de la experiencia. Y pregunta después (empujada por la admiración y la duda): ¿Cómo es posible la experiencia? ¿Cuáles son las condiciones que la hacen posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia? También aquí vale el principio de que esas condiciones de posibilidad de la experiencia no pueden ser cosas experimentales bajo otras de la misma índole. La filosofía más bien piensa que la experiencia se demuestra condicionada; apunta a unas condiciones que hacen posible la experiencia, pero a su vez no son cosas experimentales.

- Las ciencias reales están *temáticamente reducidas,* pues delimitan su tema (objeto) a un aspecto determinado. La filosofía no se realiza en una reducción temática. Se pregunta por las condiciones no empíricas de lo empírico o de sus parcelas *en el conjunto.* «La verdad es el todo» (HEGEL). No se afinca en un determinado aspecto, sino que pregunta por el todo. Incluso en las distintas parcelas (hombre, naturaleza, conocimiento, historia, etc.) lo que le importa es el conjunto del campo y las condiciones de su posibilidad.

  La antropología como ciencia particular (doctrina acerca del hombre) se divide, por ejemplo, en una inmensa multitud de disciplinas. Se habla de una antropología

biológica, psicológica, sociológica y cultural; pero cada una de tales antropologías se ramifica a su vez en una multitud de antropologías más concretas y específicas. Cada una de tales antropologías tiene como tema un aspecto parcial muy determinado del ser humano, pero ninguna se enfrenta con el hombre como un todo. Ahí está precisamente la tarea de la antropología filosófica: no la de considerar un determinado aspecto parcial del hombre sino la de hacer su tema al hombre en su totalidad.

- Las ciencias reales son *metodológicamente abstractas*, pues su parcela sólo así llega a su alcance, de acuerdo con lo que le permite su método específico. La filosofía no es metodológicamente abstracta, pues no presupone ningún método con el que llegar a su objeto. El método de la filosofía es más bien la vida de su mismo contenido, la vida del objeto (HEGEL, cf. 1.3.4), que no queda expuesto a la intervención de un método externo al mismo, sino que también prescribe el método a la filosofía.

Con ello podemos señalar algunas consecuencias importantes: las ciencias reales estudian sus parcelas bajo determinados aspectos y con ciertos métodos. De donde se sigue que *no conocen precisamente el conjunto*, pues jamás es el tema de su investigación. A. HUXLEY lo expone en el ejemplo de las ciencias naturales:

> ...como exposición de la realidad, la descripción científico-naturalista del mundo no basta, y ello por el simple motivo de que la ciencia de la naturaleza jamás pretende ocuparse simplemente de la experiencia, sino sólo de determinados campos y sólo en unos contextos determinados. Los científicos de la naturaleza de orientación filosófica son perfectamente conscientes de ello. Pero, por desgracia, algunos científicos naturalistas, muchos técnicos y sobre todo los consumidores de los pequeños y numerosos logros técnicos no tuvieron tiempo ni interés para estudiar los orígenes filosóficos y los fundamentos de las ciencias naturales. En consecuencia aceptaron por lo general la imagen del mundo implícita en las teorías científico-naturales como exposición completa y exhaustiva de la realidad; y tienden a considerar aquellos aspectos de la experiencia, que los científicos naturalistas no tienen en cuenta a causa de su deficiente competencia, cual si fuesen de algún modo menos reales que aquellos aspectos que la ciencia de la naturaleza ha separado arbitrariamente y mediante una abstracción del conjunto infinitamente rico de los hechos existentes (HUXLEY 28s).

De donde se sigue además que *las ciencias reales tampoco conocen el alcance que corresponde a sus afirmaciones en el conjunto*. La importancia de esta consecuencia se agudiza con la creciente especialización de las ciencias reales. Las ciencias, que hacen posible el progreso tecnológico y económico, ignoran el alcance de las tecnologías y estructuras desarrolladas por ellas, en el contexto del conjunto (por ej. el peso del ambiente, el cambio de la estructura social, etc.). La pedagogía como ciencia particular ni siquiera puede definir el objetivo de la educación. La medicina sabe cada vez mejor lo importante que es ver al hombre en su totalidad.

Se objeta que las ciencias reales trabajan de *una forma interdisciplinar*. En

esa cooperación entraría la perspectiva de conjunto. Pero la cuestión es si se puede llevar a efecto la trabazón del conjunto al modo de un *puzzle;* las piezas del mismo están hechas de tal manera que proporcionan un todo; primero fue el todo y después las piezas. Pero si las ciencias reales ni siquiera pueden definir su posición en el todo, ¿cómo podrán combinarse para formar interdisciplinarmente el conjunto? Parece que sólo la filosofía está en condiciones de indicar a las ciencias particulares su posición en el conjunto *partiendo precisamente del todo.* El diálogo interdisciplinar parece que sólo puede conducir a una meta cuando es un diálogo de las ciencias reales con la filosofía.

Sobre la relación mutua entre filosofía y ciencias reales existen al menos tres concepciones:

- La filosofía es *la esclava de las ciencias reales,* como en algunas escuelas de la escolástica era *ancilla theologiæ.* El contenido de las ciencias reales es el contenido de las ciencias en general. La filosofía no es sino un análisis de las afirmaciones, los supuestos y métodos científico-reales, es decir, análisis lógico, teoría científica e investigación básica de las ciencias reales. Este punto de vista se llama *cientismo* (*scientia,* ciencia), porque afirma la autoridad absoluta de las ciencas reales y de sus métodos.
- La filosofía *supone los resultados de las ciencias reales y los reelabora en síntesis.* Los resultados de esta concepción son las denominadas «imágenes científicas del mundo». También la presente concepción se caracteriza por un rasgo básico cientifista.
- La filosofía es *autónoma frente a las ciencias reales y sus métodos.* La investigación filosófica es radicalmente distinta de la investigación científico-real. La filosofía no puede pedir prestado de forma acrítica su carácter científico a las ciencias reales, sino que ese su carácter científico es de por sí un problema filosófico. La filosofía no es una ciencia empírica, sino una ciencia no empírica de lo empírico. No investiga los campos parciales del mundo experimental, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia en el todo. Sólo así está la filosofía en condiciones de expresar el todo, y ayudar así a definir la posición de las ciencias reales en el conjunto general.

1.4.1.4. Filosofía y ciencias formales

Puesto que las ciencias formales sólo investigan la pura forma, la simple estructura de los conjuntos, siempre se realizan en una determinada abstracción metódica. En ese sentido se diferencian de la filosofía por razones que ya conocemos.

Aquí desempeña un papel importante la *lógica formal,* que muchas veces se
4.5 ha considerado como una disciplina de la filosofía. También hoy se insinúa para la lógica formal la misma posición y valor que ya Aristóteles le asignaba dentro de la filosofía: es un *organon* (instrumento) de la filosofía; tiene,

pues, una importancia *instrumental*, porque adiestra en la argumentación correcta y ayuda en el análisis certero de los problemas filosóficos.

1.4.2. Filosofía y religión

El término «religión» designa una multitud compleja de fenómenos. Las ciencias de la religión dividen esa pluralidad según diferentes puntos de vista. Se habla de *religiones primitivas* o *naturales*, *superiores* o *culturales*, *populares* y *universales*, *religiones espontáneas* y *fundadas*, *misioneras* y *no misioneras*, *religiones monoteístas*, *politeístas*, *panteístas*, *animistas*, *fetichistas*, *totémicas*, y hasta religiones *ateas*. A menudo destacan especialmente las *religiones de libro* o *de revelación*. A nosotros nos basta la referencia a esa enorme complejidad.

Si nos preguntamos qué hay de común en esa multiplicidad, parece que podría darse la definición siguiente:

> Religión es «una forma de existencia humana desde la relación con un sentido-fundamento (que ya no ha de superarse más, y que en tal interpretación es «último»), que por ser simplemente lo que proporciona base y da sentido, afecta a la significación del ser en general y de todos los campos del ser» (SCHLETTE, 1165).

Dos son los aspectos que hemos de subrayar:

- La religión es siempre «conciencia de una relación determinada, es decir, concreta y real, del hombre» con un supremo sentido-fundamento (Dios, lo absoluto, lo santo), «de lo vinculado a lo vinculante» (O. SPANN), es decir, la «*vinculación existencial* de todo el hombre» a ese sentido-fundamento (K. RAHNER).
- Por otra parte, esa vinculación siempre está en el signo de una determinada *interpretación* del ser humano y del mundo. Podemos entender esa interpretación como una *doctrina* en el sentido más amplio.

Los escolásticos han expuesto esa distinción entre vinculación existencial y doctrina mediante la distinción entre *fides qua creditur* (la fe por la cual o en la cual se cree, es decir, la realización existencial de la fe) y *fides quæ creditur* (la fe que es creída, lo que es objeto de fe como doctrina).

¿En qué relación se encuentran la filosofía y la religión? K. JASPERS enumeraba como funciones fundamentales de la filosofía: la *iluminación existencial* (iluminación del propio yo), la *orientación mundana* (una exposición inteligente del mundo) y el *transcender* (la superación y transposición de la existencia y del mundo hasta lo divino que abarca ambas realidades). Con ello repite en el fondo algo que desde PLATÓN han venido considerando la mayor parte de los filósofos como la tarea de la filosofía. Ya en ARISTÓTELES la doctrina del alma, de la naturaleza y de Dios (psicología, física, teología) contaban como las disciplinas básicas de la filosofía teórica; y en KANT todo el conocimiento está

referido a las ideas de alma, mundo y Dios. Ahora bien, vemos que en el fondo *cualquier religión* realiza esas funciones básicas. Con ello se actualiza la cuestión acerca de la diferencia entre filosofía y religión: ¿Cómo se desarrollan esas funciones básicas de la filosofía y cómo las de la religión?

La diferencia decisiva está en lo siguiente: la filosofía se entiende como *ciencia racional,* como ciencia de la razón. Al estudiar las condiciones de posibilidad del conjunto de la realidad experimental (cf. 1.4.1.3) lo hace exclusivamente como un esfuerzo de la razón humana. De conformidad con ello la filosofía excluye todas aquellas afirmaciones que no se demuestran *por la sola y pura razón.* Es verdad que (sobre todo en las religiones superiores) se da una reflexión *científico-sistemática* de una determinada fe religiosa. Es la reflexión que llamamos *teología.* Pero el carácter científico de la teología es diferente del que presenta la filosofía y más aún del que ofrecen las ciencias particulares (aunque también las ciencias particulares juegan un gran papel como «ciencias auxiliares» en la teología; recuérdese, por ej., las ciencias del lenguaje y de la historia en la exposición de la Biblia). Pero ¿por qué la teología no es una ciencia racional igual que lo es la filosofía?

El fundamento es el siguiente: pertenece al acervo básico de la religión que el hombre en esa vinculación existencial tenga esta certeza: el sentido-fundamento divino se revela y pone al alcance de la experiencia *desde sí mismo,* y ese acontecimiento *(acontecimiento salvífico)* está certificado en mitos, tradiciones y/o libros. El problema lo constituye precisamente ese «desde el sentido-fundamento». Cuando ese sentido-fundamento se concibe como lo totalmente-otro, como lo absoluto y el misterio insondable, el movimiento desde ese sentido-fundamento divino es algo *indisponible* para el hombre, algo de lo que no puede disponer. Lo que de ese sentido-fundamento se nos revela se decide en su propia libertad insondable y no depende del hombre. Se hablaba de *suprarracional* en oposición a lo racional e irracional. Pero si teología es la reflexión científico-sistemática de una determinada fe religiosa, existe necesariamente para la teología ese plano de sentido de lo suprarracional. Y existen asimismo para ella unas afirmaciones que *no* pueden demostrarse *por la simple razón.* Sin duda que también la teología es una ciencia racional en el sentido de que persigue el desarrollo sistemático de la determinada fe religiosa y definir el significado de sus afirmaciones (dogmáticas). Sin embargo sabe que el movimiento desde el sentido-fundamento *(revelación)* no puede ser el movimiento de *nuestra* razón, sino que lo *transciende* (supera).

Esto enlaza con otra reflexión: la fe religiosa como vinculación existencial al sentido-fundamento se entiende como algo *que supera todas las posibilidades, que el hombre tiene por sí.* La fe se entiende como un don de Dios. La fe es *gracia.* «¿Qué tienes que no lo hayas recibido?» (1Cor 4,7). La fe es *elección.* No se puede separar del movimiento del sentido-fundamento. Esta reflexión tiene la importancia máxima para la comprensión de la *praxis* humana. Para la filosofía la *praxis* humana alcanza su sentido supremo como *praxis moral,* como autodeterminación desde la libertad. Para la religión toda *praxis* humana está afectada, además de ello, por el problema de la gracia.

Ahora queda clara la diferencia entre religión y filosofía. Como ciencia racional la filosofía conoce el movimiento del sentido-fundamento a lo más como un concepto-límite. La instancia suprema de la filosofía es la razón humana de cada uno. Pero ¿cuáles son las relaciones *mutuas* entre filosofía y religión? Ambas realizan idénticas funciones básicas: la religión las lleva a cabo con la inclusión del movimiento del sentido-fundamento, mientras que la filosofía los cumple como ciencia racional sin tal inclusión. A menudo la relación entre ambas se entiende como la que media entre *saber y creer*. La tradición ha repasado prácticamente todas las posibilidades de tal relación. Podemos verlo en el esquema siguiente:

- *Religión y filosofía no tienen nada en común.*
  Cada campo tiene su propia verdad y sus problemas propios. Cada uno está frente al hombre sin relación alguna. Aquí entra, por ej., la concepción del neopositivismo: las afirmaciones de la religión no son falsas, sino que son científicamente absurdas. Sería ciertamente difícil vivir en esa contabilidad separada de fe y ciencia.

- *Entre religión y filosofía existe contradicción.*
  Aquí caben dos posibilidades:
  Religión contra filosofía: la fe se afirma en oposición a la razón y rechaza la filosofía. A menudo se ha interpretado así 1Cor 1,20: «¿No convirtió Dios en necedad la sabiduría del mundo?» De TERTULIANO se nos ha transmitido este axioma: *Credo quia absurdum* (creo porque es absurdo). M. LUTERO (1483-1546) llamaba a la razón una ramera del diablo. S. KIERKEGAARD (1813-1855) entendía la fe como una persistencia existencial ante la absoluta paradoja divina.
  Filosofía contra religión: la filosofía intenta desenmascarar a la religión como antirra- 7.1
  cional. Ya en la antigüedad se dieron algunas formas de esa *crítica religiosa*. Hoy siguen influyendo todavía L. FEUERBACH (1804-1872): Dios es la proyección transcendente, hacia el más allá del amor interhumano; K. MARX (1818-1883): la religión es el opio del pueblo; F. NIETZSCHE (1844-1900): la muerte de Dios hace posible al superhombre; S. FREUD (1856-1939): la religión como relación entre el yo y el super yo es una proyección de la relación hijo-padre.

- *Religión y filosofía constituyen una unidad.*
  Aquí existen a su vez dos posibilidades:
  Desde la religión: se trata sobre todo de aquella «filosofía cristiana» que está en el signo del axioma *Credo ut intelligam* (creo para entender), de AGUSTÍN. Sólo la fe hace posible la verdadera filosofía. La fe busca la inteligencia *(Fides quaerens intellectum)* que es idea de ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109), ilumina la razón para un verdadero conocimiento filosófico y para reflexionar teológicamente por medio de la filosofía. Bajo cierto aspecto también HEGEL se halla dentro de esta tradición.
  Desde la filosofía: la filosofía intenta reducir la religión a una filosofía y fundamentarla de un modo científico-racional. El resultado es una «religión dentro de los límites de la pura razón» (KANT) o bien una «fe filosófica» (JASPERS).

- *Religión y filosofía representan planos de sentido diferentes, aunque relacionados* 7.4.1
  entre sí.
  Esta concepción se remonta a TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) y esto es lo que afirma: Si existe un movimiento del sentido-fundamento, tal movimiento supone al

hombre y su razón como destinatarios. De aquí resulta el axioma: *Gratia supponit naturam* (la gracia presupone la naturaleza). Además no pueden oponerse la razón humana (creada) y la revelación (que se sigue del sentido-fundamento), puesto que ambas tienen el mismo origen. La revelación (religión) supone, pues, que el hombre está siempre (por naturaleza) en un problema de explicación existencial, de orientación mundana y de transcendencia, problema que la filosofía tiene que resolver como ciencia racional. La revelación (religión) *responde* a ese problema del hombre. Es la respuesta y solución del problema por parte de Dios. Por consiguiente, la teología como reflexión de fe religiosa supone en su específico carácter científico una filosofía e intenta pensar sistemáticamente lo revelado en el centro de la conciencia filosófica del problema.

1.4.3. Filosofía y arte

Se trata del *arte bello*. KANT lo define como «una especie de representación, que es fin en sí misma, y aunque no tiene un fin no deja de estimular el cultivo de las fuerzas anímicas para la comunicación social» (*CdJ*. A 179). Con ello se dan dos precisiones:

- Un arte bello es *libre*. Su fin está en sí mismo, sin estar subordinado a ningún fin externo a sí mismo. En eso se distingue principalmente de toda producción *mecánico-técnica*.

- Un arte bello *comunica*. Expresa algo; es comunicativo. En lo cual se diferencia a su vez del arte *meramente agradable* de los juegos, «que no comportan otro interés que el de hacer pasar el tiempo despreocupadamente» (KANT).

Las bellas artes suelen dividirse en *poesía, música, artes plásticas* (por ej., arquitectura, escultura, pintura) y artes *representativas* (como el teatro, la danza, el cine).

El hecho de que el arte comunique y exprese establece la distinción siguiente: de una parte, en el arte se trata de aquello *que* se comunica o expresa, es decir, de una *forma espiritual*; y, de otra, está el *medio*, el *material con que* se realiza la comunicación o expresión. En la obra artística ambos aspectos se elevan hasta la perfecta *unidad de forma y material*. Esa realidad material del arte podemos denominarla *lo sensible* (como serían los tonos, colores y formas). En el arte *lo espiritual se expresa en lo sensible*.

HEGEL describe esa conexión de este modo: «Pues lo sensible de la obra artística sólo puede tener existencia en la medida en que existe para el espíritu del hombre, pero no en la medida en que como cosa sensible existe para sí misma.» Lo sensible como material es, por tanto, «superficie y apariencia», ya que lo espiritual «aparece como materializado» o sensibilizado. El arte, pues, tiene que «descubrir la ver-

dad en forma de figuración artística sensible». Puede hacerlo de un modo afirmativo y clarificador, pero también en tanto que desenmascara y critica (*Est., Obras completas,* 12, 64, 67, 89).

Como unidad completa de forma y manifestación (material) la obra artística es *bella.* TOMÁS DE AQUINO dice: «Bello es lo que agrada al contemplarlo» *(pulchra sunt, quæ visa placent).* J.G. HERDER exige que el arte plástico ya «a primera vista» sea «permanente, creativo, eterno» y se experimente como bello, pues la obra tiene que estar aquí «en todas sus partes formando un conjunto». Según KANT, en el juicio estético no se trata sólo de que yo juzgue algo como bello, de que «perciba con placer y juzgue un objeto», se trata también de que ese placer sea universalmente válido; en la vivencia de la obra artística sé que en realidad todo el mundo debería juzgar tal obra como bella. La obra artística es universalmente válida elevándose así por encima de los caprichos del gusto.

El poeta F. SCHILLER ve en la unidad artística de lo sensible y lo espiritual la reconciliación de las dos partes del ser humano. La belleza está entre la *dignidad* «como expresión del espíritu dominante» y el *encanto* sensible. Representa su reunificación y, por ende, la expresión plena de la humanidad, que se demuestra en lo estético como «justificado en el mundo espiritual y libremente expresado en la manifestación».

Por medio de la belleza el hombre sensible es conducido a la forma y al pensamiento; mediante la belleza el hombre espiritual es reconducido a la materia y devuelto al mundo de los sentidos. De todo lo cual parece seguirse que entre materia y forma, entre pasión y actividad debe darse un *estado medio,* y que la belleza nos transporta a ese estado medio (*Sobre la educación estética del hombre,* 18. *Carta,* 624).

El poeta F. GRILLPARZER escribe así la vivencia de lo bello:

El sentimiento de lo bello es *infinito,* por lo que en sus notas características entra el que el efecto supere con creces a la causa que lo produce. ¿Qué hay en el material o incluso en las relaciones de una columnata bien ordenada, que de golpe eleva todo tu ser, te atrae y hechiza hasta hacerte derramar lágrimas, todo lo que tú ves, lees, escuchas y percibes de grande y magnífico, te arrastra y encanta y corre por tus venas dilatadas en olas tibias? ¿Por qué eres mejor, más dulce, clemente y animoso en el momento de la contemplación e inmediatamente después, cuando todavía alienta la impresión en tu interior? ... ¿Puedes acaso odiar, tener ojeriza, envidiar y tender acechanzas con ese sentimiento? ¿No parece equilibrarse en ese instante la eterna disensión entre naturaleza ética y sensible, entre el querer y el deber? ¿Sigue siendo Dios para ti el incomprensible y el universo algo que no se puede entender? ¿No sientes tu parentesco con los seres que están debajo de ti y con algo que está por encima? ¿No ocurre como si unos hilos invisibles se tendieran desde tu interior atando al mundo entero en unas relaciones insospechadas? ¿Y todo esto lo habría operado la simple columnata de dura piedra arenisca, ordenada según esta o aquella relación? ¿O no será más bien el sentimiento de *totalidad,* el

cese momentáneo de la dispersión en que la vida pone a nuestro ser, el sentimiento de la unidad de todo lo finito en algo infinito, lo que provoca tal efecto? (*Obras completas*, II, 7, 339s).

¿En qué consiste ese algo espiritual, esa verdad, que se hace visible en las cosas materiales gracias al arte? Las numerosas respuestas que se han dado a esta pregunta coinciden en una cosa: en que ahí se echan de ver tanto la *universalidad* como la *historicidad* del arte. Según ARISTÓTELES el arte imita a la naturaleza *(arts imitatur naturam)*; un axioma enormemente polifacético: la creación segunda (que se opera a través del hombre) supone la creación primera (la naturaleza) y permanece vinculada a la misma. Ello quiere decir que la actividad artística del hombre imita el arte divino de la creación (TOMÁS DE AQUINO). Para KANT la obra artística es «símbolo del bien moral». HERDER pone de relieve la función educadora y formativa del arte. Con ello el arte expresa lo absoluto, ya sea lo absoluto en sentido religioso, ya sea lo que una época (sociedad) considera como tal absoluto. Así el arte como «mediadora de lo inefable» (GOETHE) adquiere un sentido religioso pues que representa lo infinito de una manera finita (SCHELLING). En el marxismo, por el contrario, se trata de lo absoluto de la realidad social, cuyo reflejo es el arte; con lo cual se produce una función desenmascarante del arte, aunque también la tarea de superar la sinrazón de la realidad presente y de exponer como futuro el estado de la razón y de la libertad (TH.W. ADORNO). El filósofo HEIDEGGER entiende el arte desde la verdad histórica del ser; es la «preservación creativa de la verdad en la obra»; «un "llegar a la exposición" del ser» (H.G. GADAMER); «iluminación de la existencia mediante un cercioramiento que hace presente al ser contemplándolo en la existencia» (JASPERS).

Las respuestas de esa índole pueden introducirnos en lo que llamamos *filosofía del arte (estética)*. El texto siguiente de HEGEL compendia muchos de estos motivos.

Así, pues, lo racional es la necesidad general del arte, que el hombre tenga que incorporar el mundo interno y exterior a su conciencia espiritual como un objeto en el que redescubre su propio yo. Satisface la necesidad de esa libertad espiritual en cuanto que, por una parte, internamente hace suyo lo que existe; pero al mismo tiempo realiza externamente «ese ser para sí», con lo cual aquello que hay en él lo adquiere para sí y para los demás en ese su desdoblamiento de contemplación y conocimiento. Es en la libre racionalidad del hombre, donde tiene su fundamento y origen necesario todo obrar y saber, como también el arte (*Est., Obras completas*, 12, 58-59).

Vemos, pues, que el arte, al igual que la religión y la filosofía, realiza *las funciones básicas de la iluminación existencial, orientación mundana y trascendencia*. Arte, religión y filosofía están por tanto en conexión. Ahora bien, es fácil establecer la diferencia que media entre filosofía y arte: la filosofía parte de lo sensible (experiencia); pero cumple esas funciones básicas *por medio de la razón*, del concepto, de la reflexión científica, en tanto que el arte las realiza

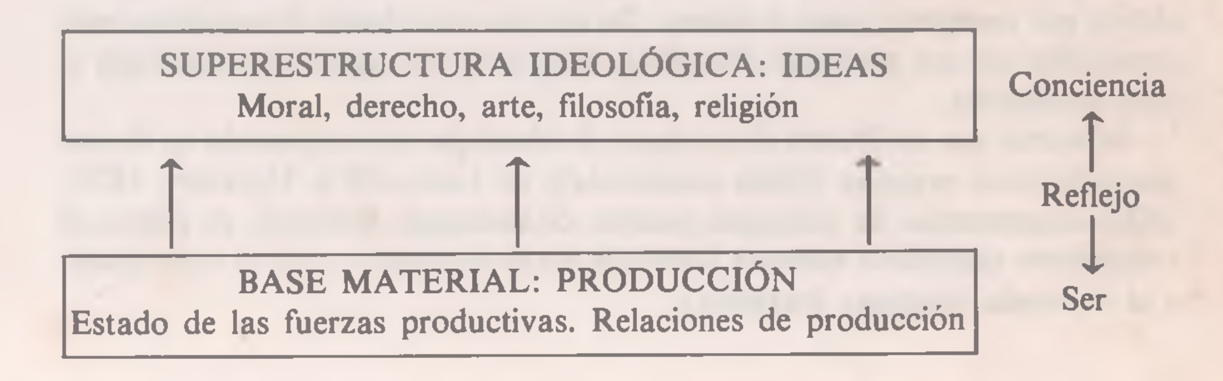
esas funciones fundamentales del espíritu *por medio de lo sensible*. La verdad de la filosofía está en la lógica concluyente de la argumentación racional, mientras que la verdad del arte se encuentra en lo completo y perfecto de la exposición. A la filosofía le interesa lo general de la teoría, al arte lo que hay de universalmente válido en lo ejemplar de la obra. De ahí que la filosofía tampoco se interese por ser bella. Para KANT el que una ciencia «tenga que ser bella como tal es un absurdo».

1.4.4. Filosofía e ideología

La «ideología» (literalmente «doctrina de las ideas») se emplea hoy con significados muy diferentes. Las relaciones entre filosofía e ideología dependen de esas distintas significaciones de la palabra. Vamos a destacar y precisar las tres más importantes.

1.4.4.1. El concepto marxista de ideología

En su teoría del *materialismo histórico* K. MARX proponía la concepción siguiente: la filosofía, la religión, así como las costumbres, las ordenanzas jurídicas y las artes son simplemente la *superestructura* espiritual de una *base* material. Ese «esquema base-superestructura» hay que entenderlo así: la base material abarca las relaciones efectivas de la vida del hombre, y en especial la situación económica y las relaciones de producción en que los hombres traba-



Esquema 3: Base y superestructura.

jan. La superestructura espiritual refleja simplemente esa base material. Según esto, para MARX la filosofía, la religión, etc. no son sino reflejos de las relaciones económicas de los hombres. Pues bien, a esa superestructura MARX la llama ideología.

En completa oposición a la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, aquí subimos de la tierra al cielo. Es decir, que no se parte de lo que los hombres dicen,

se forjan e imaginan, como ni tampoco de los hombres dichos, pensados, forjados y representados, para arrancar de ahí y llegar al hombre corpóreo; se parte del hombre realmente operativo y desde su efectivo proceso vital se representa también la evolución de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso vital. Incluso las nebulosas del cerebro del hombre son suplementos necesarios de su proceso vital material, comprobable empíricamente y ligado a unos supuestos materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología así como las formas correspondientes de conciencia no conservan con esto por largo tiempo la apariencia de autonomía. No tienen historia ni tienen evolución alguna, sino que cambian a los hombres, que desarrollan su producción y su comercio materiales, junto con esa su realidad así como su pensamiento y los productos del mismo. No es la conciencia la que define la vida, sino que es la vida la que define la conciencia (Feuerbach, *Ideología alemana, Obras completas,* II, 23).

Con esto enlaza la reflexión siguiente: la ideología *dominante* es la ideología de la clase dominadora. Así pues, la ideología tiene tendencia a *estabilizar* las relaciones de dominio existentes y propende a *justificarlas*. De ahí que las *revoluciones* cambien las ideologías dominantes, pues toda la superestructura espiritual se transforma al cambiar la base material.

MARX entiende su propia teoría como la filosofía de la clase *última,* del proletariado revolucionario, que debe introducir una sociedad *sin clases*. Como doctrina suprema, que persigue el poder y termina quitándolo de en medio, es la doctrina absolutamente verdadera, y puede penetrar y desenmascarar como ideologías a todas las doctrinas, filosofías y religiones, etc., anteriores, las cuales habían establecido y legitimado las relaciones de dominio y de producción ya superadas. En esa medida la ideología es para MARX esencialmente una *conciencia falsa,* que con el avance de la revolución proletaria acabará desapareciendo por completo y por sí misma. De ahí que en el fondo el marxismo esté persuadido de que cualquier filosofía no marxista no pasa de ser ideología y falsa conciencia.

Mientras que en MARX el concepto de ideología está expresado en forma marcadamente *negativa* (¡falsa conciencia!), en LENIN (W.I. ULIANOV, 1870-1924) encontramos un concepto *positivo* de ideología. Entiende, en efecto, el
2.4 «socialismo científico» como la ideología del proletariado, y así lo contrapone a la ideología burguesa (negativa).

1.4.4.2. El concepto positivista de ideología

El positivismo es una concepción que se caracteriza sobre todo por dos
2.2 cosas: el *cientifismo* (fe en la autoridad absoluta de las ciencias particulares y sobre todo de las ciencias exactas de la naturaleza) y el *empirismo* (concepción según la cual la única fuente de conocimiento sería la experiencia sensible). La tradición del positivismo, que arranca del siglo XIX, encontró múltiples
2.2.3 transformaciones en el siglo XX, como el *neopositivismo* y el *racionalismo crí-*
2.2.4 *tico*.

De esa tendencia básica científico-empírica se deriva un nuevo concepto de ideología. Ideología es una *parateoría*. Es decir: el campo de las teorías científicas está limitado por el cientifismo y el empirismo a las ciencias particulares. De ahí que pasen por ideológicas unas «afirmaciones teóricamente ilegítimas, teóricamente concebidas, pero que afectan a un contenido extrateórico» (TH. GEIGER). Así pues, las afirmaciones ideológicas son afirmaciones sobre algo, que ni pueden refrendarse ni tampoco negarse por la observación (¡empirismo!), y que por lo mismo son sobre todo afirmaciones metafísicas y religiosas.

El racionalismo crítico dirige su *crítica ideológica* sobre todo contra la *pretensión totalitaria* (la pretensión de explicar el universo) de las cosmovisiones, y está empeñado en desenmascarar como ideologías al marxismo y también a muchas doctrinas filosóficas de la tradición y con frecuencia también a las religiones. Esa crítica ideológica se dirige sobre todo contra las teorías sociales que alimentan la pretensión de poder poner en marcha la sociedad ideal como un sistema social *cerrado*. Es éste un reproche que a menudo se le hace al marxismo. En contra se persigue una *sociedad abierta* (K. POPPER), libre de ideologías, que trabaja con hipótesis científicas y aprende de los errores.

> Desde puntos de vista criticistas cabe asignar a la crítica ideológica... la tarea de aminorar la irracionalidad de la vida social, haciendo que los resultados y métodos del pensamiento crítico sean fecundos de cara a la formación de la conciencia social y, por tanto, de la opinión pública; en una palabra: la tarea de la *ilustración*. Lo cual significa sobre todo el fomento de una educación para una conducta racional en la solución de los problemas y con ello para un estilo de pensamiento, que... responde al modelo de racionalidad crítica. A menudo no interesa tanto el proporcionar un conocimiento detallado como el enseñar los métodos, que posibilitan a cada uno formarse un juicio independiente y penetrar así las estrategias de inmunización, ofuscación, obnubilación y esclarecimiento; es decir, las formas de conducta dogmática. Así pues, el objetivo de semejante educación consistiría en elevar la inmunidad de los miembros de una sociedad contra formas irrelevantes de argumentación y hacerles sensibles a una crítica auténtica y relevante (H. ALBERT, 88s).

Vemos que los racionalistas críticos y los marxistas desarrollan desde posiciones diferentes un concepto negativo de ideología. Unos se sienten autorizados para ello desde el cientifismo, mientras que los otros lo hacen desde su conciencia proletaria progresista. En esa tarea unos y otros se consideran los verdaderos filósofos, negando tal pretensión a la parte contraria.

1.4.4.3. El concepto neutral de ideología

El término «ideología» se emplea a menudo con un significado neutral, ni positivo ni negativo. Así, por ejemplo, la *sociología del saber* entiende todo el conocimiento como ideológico o, lo que es lo mismo, como condicionado social y culturalmente. «Lo ideológico representa la sociabilidad en lo espiritual» (O.

Stammer). Con frecuencia una visión cósmica (*Weltanschauung:* visión del mundo) en el sentido más amplio se designa sin más como ideología; en ese caso ideología es *any systematic set of beliefs, meanings or propositions* (todo conjunto sistemático de creencias, opiniones o proposiciones, H.H. Toch). La neutralidad de semejante concepto de ideología puede deducirse también del hecho de que sólo se considera la *función* que corresponde a la ideología psicológica o sociológicamente. Las ideologías *descargan y establecen* un comportamiento humano; llenan la necesidad que el hombre siente de continuidad, orientación y seguridad en el mundo (R.V. Burks); disminuyen la complejidad de las posibilidades de la actuación humana (N. Luhmann).

En el lenguaje de los periodistas a menudo se designa simplemente como ideología todo lo que de alguna manera comporta una cierta visión del mundo y está motivado en la práctica: así se habla de ideología de partido o de discusión ideológica. Es lamentable esa inflación de la expresión «ideología»; debería emplearse con mayor parsimonia, y en el caso de emplearla indicando el sentido en que se hace.

1.5. Tentativa de definición

El concepto previo de filosofía, que nos salía al paso ya en 1.1-1.3, recibía en las delimitaciones de 1.4 una serie de precisiones importantes. Ahora tenemos ya material suficiente como para intentar una definición de la filosofía. Para ello vamos a empezar por reunir los elementos que necesitamos.

1.5.1. Ciencia

Cuando se designa como ciencia a la filosofía, no puede tratarse de un determinado concepto de ciencia que le sería proporcionado por otras ciencias (ciencias particulares). Ya hemos visto (1.3.4) que el método de la filosofía constituye por sí mismo un problema filosófico sin que se le pueda injertar en la misma «desde fuera». Así pues, cuando designamos a la filosofía como ciencia, sólo podemos hacerlo en un sentido muy amplio e indeterminado. Ciencia es entonces simplemente *un conjunto de conocimientos que están en relación mutua.* La trabazón presenta a ese conjunto como un todo, como un *sistema.* Así pues, en la filosofía se trata de una trabazón sistemática de conocimientos o afirmaciones.

1.5.2. Ciencia fundamental

El quehacer filosófico de Occidente empezó con la cuestión de la *arkhe* (palabra griega que significa fundamento, principio). En definitiva la filosofía siempre ha girado en torno a esa cuestión. La filosofía es la ciencia de los últi-

mos fundamentos, condiciones y supuestos. ¿De qué? En 1.3.1 hemos demostrado que *la experiencia es el punto de partida de toda filosofía.* La filosofía arranca de la experiencia cotidiana, de lo *empírico* en el sentido más vasto. En 1.4.1.3 hemos visto cómo la filosofía se distingue de las ciencias empíricas particulares: esas ciencias preguntan por los fundamentos, condicionamientos y supuestos *empíricos* de la realidad empírica; explican lo empírico por lo empírico. La filosofía en cambio pregunta por *los* fundamentos, condicionamientos y supuestos de *lo empírico en general,* no siendo empíricos tales fundamentos; la filosofía explica *lo empírico por lo no empírico.* Es una *ciencia fundamental* porque investiga los fundamentos *últimos,* los fundamentos no empíricos; en una palabra, pregunta por el fundamento de todo lo empírico.

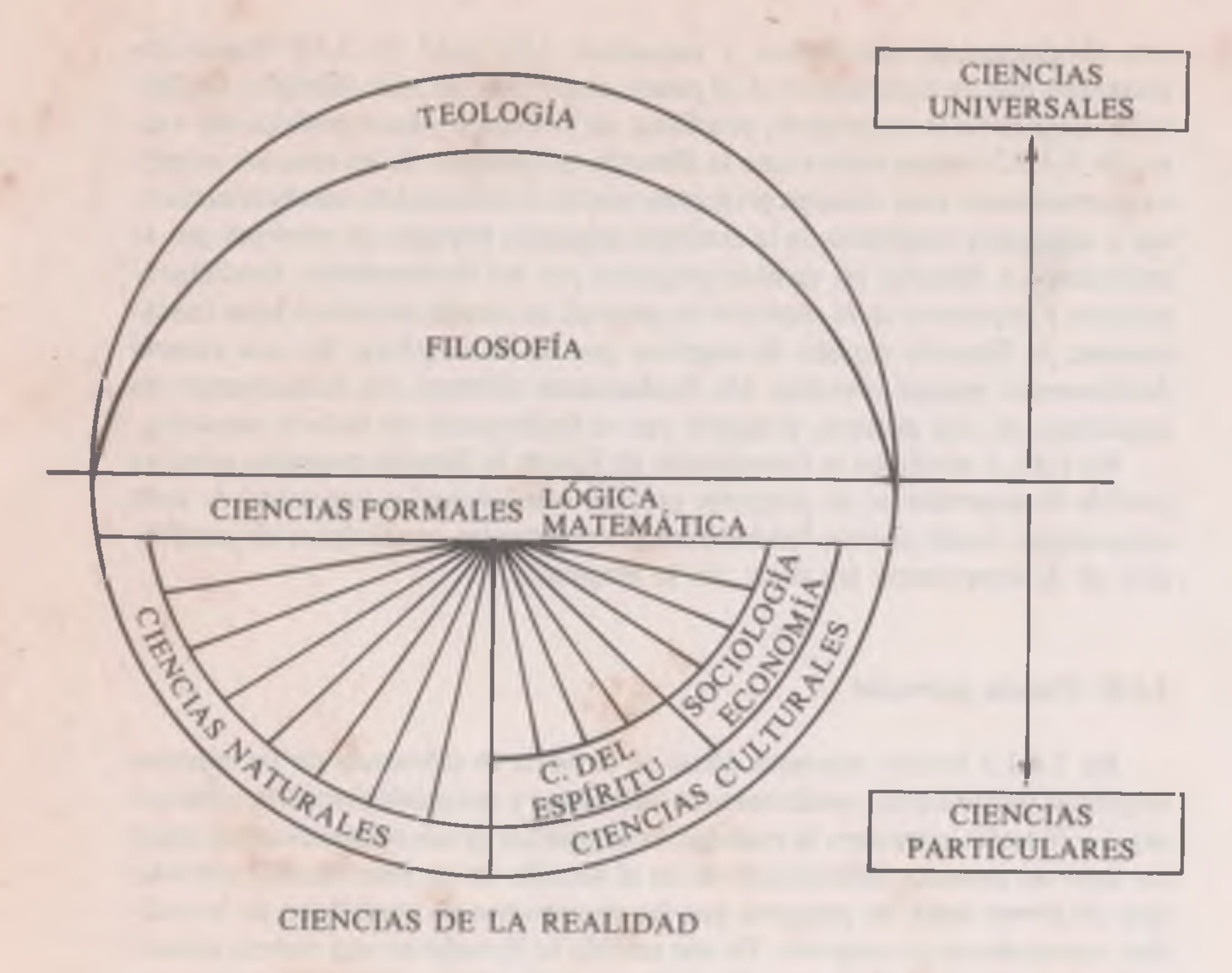
En 1.4.1.3 adujimos la formulación de KANT: la filosofía pregunta *cómo es posible la experiencia;* se pregunta por las condiciones y supuestos de toda experiencia; como ciencia fundamental se plantea las *condiciones de posibilidad de la experiencia* (es decir, de lo empírico).

1.5.3. Ciencia universal

En 1.4.1.3 hemos expuesto cómo la filosofía se diferencia de las ciencias empíricas particulares, *temáticamente reducidas y metodológicamente abstractas.* La filosofía considera la realidad experimental (y sus respectivas parcelas) no bajo un aspecto determinado ni en el sentido de un determinado método, sino *de forma total.* Se pregunta por las condiciones de posibilidad de la realidad experimental *en conjunto.* En ese sentido la filosofía es *una ciencia universal y no particular.* El compendio de lo empírico, el mundo entero de la experiencia lo estudia en la filosofía sobre los fundamentos, condicionamientos y supuestos últimos.

1.5.4. Ciencia racional

Después nos ocuparemos de lo que ha de entenderse exactamente por «razón». Aquí tomamos el vocablo en su sentido corriente y vulgar. En 1.4.2 hemos expuesto que la filosofía en tanto que ciencia racional se distingue de la teología. La filosofía tiene la pretención de que *todas sus afirmaciones son racionales* y que, por lo mismo, pueden entenderlas cualquier ser racional (cualquier hombre) y ver *el cómo y el porqué* de la lógica contundente que pretenden tales afirmaciones. Así pues, el tránsito de la experiencia a las condiciones no empíricas de posibilidad de la experiencia no tiene en sí nada de fantástico o de poético, sino que aspira a una logicidad *argumentativa* libre de toda duda.



Esquema 4: Ciencias universales y particulares

1.5.5. Ciencia crítica

Como la filosofía se pregunta por las condiciones de posibilidad de la realidad experimental, ha de plantearse en principio todo nuestro mundo experimental (tanto el cotidiano como el que se abre a las ciencias particulares). Es una *crítica universal,* que somete todas las opiniones, todas las imágenes del mundo y cualquier exigencia de sentido a su juicio como ciencia racional. Es una crítica de las ideologías, de la religión, de la ciencia, de la tecnología y de la sociedad. Combate todo dogmatismo acrítico, con lo que adopta una función clarificadora en la sociedad.

Resumen:
La filosofía es una ciencia racional y crítica de las condiciones de posibilidad de la realidad experimental en su conjunto.

1.6. Ejemplos sobre la historia del concepto

Seleccionamos algunos ejemplos en los que puede verse la pluralidad de propósitos que los filósofos atribuyen a la filosofía.

1.6.1. **Platón** (compendiado de la *República,* VI, 484-490)

> Filósofos son aquellos que pueden entender cualquier cosa que sea. Prefieren siempre aquel saber que les revela algo del ser, el cual no cambia con ningún nacimiento ni muerte. Persiguen el ser mismo, por lo que no pueden permanecer en las muchas cosas particulares, que se consideran como entes; más bien deben seguir adelante sin dejarse cegar, y su afición sólo se satisface cuando han comprendido la naturaleza misma de cada ser que existe, y lo hacen con la fuerza del alma, que es capaz de entenderlo. De ese modo se aproximan al verdadero ser y se mezclan con él, produciendo asi razón y verdad.

1.6.2. **Aristóteles** (*Met.,* I,2, 982*a*-982*b*)

> El saber y el conocimiento por sí mismo corresponde sobre todo a la ciencia de lo cognoscible en el sentido supremo. Quien elige el saber por sí mismo, eligirá por lo general la ciencia suprema, que es la ciencia de lo cognoscible en el sentido último. Ahora bien, cognoscibles en sentido supremo son los primeros principios y las causas, pues por ellos y desde ellos se conoce todo lo demás, mientras que esto no se conoce desde lo subordinado. La más soberana entre las ciencias, superior a la que sirve, es aquella que conoce la finalidad de por qué hay que hacer cada cosa; y esa finalidad es el bien en cada caso concreto y lo mejor en la naturaleza entera.

1.6.3. **Tomás de Aquino** (*Cg.,* I, 3)

> En lo que nosotros afirmamos sobre Dios hay dos tipos de verdad. Algunas cosas, en efecto, son verdaderas respecto de Dios, pero superan toda la capacidad de la razón humana, como el que Dios sea trino y uno. Pero hay otras cosas que sólo la razón humana puede alcanzarlas, como que Dios existe, que es uno y algunas otras de esta índole, que también los filósofos han podido demostrar con sus razonamientos, a lo cual los condujo la luz de la razón natural.

1.6.4. **René Descartes** (*Princ., Obras completas,* IX, 2)

> Yo quería explicar aquí ante todo qué es filosofía, y empecé por las cosas más sencillas, como que la palabra filosofía significa estudio de la sabiduría y que por sabiduría no sólo se entiende la astucia habitual sino un saber completo sobre todas las cosas, que el hombre puede conocer, tanto con vistas a obtener una orientación para su vida, como para conservar su salud y descubrir todas las artes. Quise explicar además que para el logro de ese saber es necesario partir de las causas prime-

ras. Así pues, quien se esfuerza por obtener ese conocimiento (y eso es lo que se llama propiamente filosofar), debe empezar por la investigación de esas causas primeras, que son justamente los principios. Dos son las condiciones fundamentales respecto de tales principios: la primera, que sean tan claras y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad al considerarlas atentamente; la segunda, que el conocimiento de las otras cosas dependa de las mismas hasta el punto de que los principios puedan conocerse sin el conocimiento de esas cosas, pero no a la inversa: que puedan conocerse esas cosas sin los principios. Según ello conviene intentar el derivar de esos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos, en tal forma que a lo largo de toda la serie de derivaciones no exista nada que no sea totalmente claro.

1.6.5. **Thomas Hobbes** (compendiado de *El cuerpo*, cap. 1)

Filosofía es el conocimiento racional de los efectos o manifestaciones que derivan de sus causas, y, a la inversa, de los posibles fundamentos originantes a partir de los efectos conocidos. Meta y tarea de la filosofía es que aprovechemos los efectos previstos en nuestro provecho o que mediante la acción recíproca de los cuerpos produzcamos los mismos efectos que nosotros pensamos con nuestra inteligencia, en la medida en que objeto, fuerza y aplicación permiten hacer más fácil la vida humana. La meta del conocimiento es el poder. El sujeto de la filosofía o el objeto del que trata es cualquier cuerpo, cuya formación podemos comprender, o que mediante su observación podemos comparar con otros cuerpos, o que es capaz de componerse o descomponerse; es decir: cualquier cuerpo de cuyo origen o propiedades podemos obtener algún conocimiento.

1.6.6. **Immanuel Kant** (AA IX, 24s)

La filosofía es la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra los objetivos últimos de la razón humana. En el concepto escolástico de filosofía ésta comprende dos partes: primera, una suficiente provisión de conocimientos racionales, y una conexión sistemática de tales conocimientos, o una vinculación de los mismos en la idea del todo. Mas por lo que respecta a la filosofía en el concepto mundano, también se la puede denominar como una ciencia de la máxima suprema del uso de nuestra razón, entendiendo por tal máxima el principio interno de la elección entre diversos objetivos. Pues la filosofía en la significación última es la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso racional sobre el objetivo último de la razón humana, al que su condición de supremo están subordinados los demás objetivos y que deben reunirse en la unidad. El campo de la filosofía en esta significación mundana puede compendiarse en las preguntas siguientes:
1) ¿Qué puedo yo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué puedo esperar?
4) ¿Qué es el hombre?
La primera pregunta la contesta la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión y la cuarta la antropología. Pero en el fondo todo esto podría reducirse a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última.

1.6.7. Johann Gottlieb Fichte (1.ª introducción a la *Doctrina de la ciencia, Obras completas,* I, 4, 195)

La elección de una filosofía depende de lo que es un hombre, pues un sistema filosófico no es un utensilio doméstico y muerto, que se puede poner o quitar a capricho, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter lánguido por naturaleza o debilitado y encorvado por un espíritu servil, por el lujo y la vanidad, jamás se elevará al idealismo. Es necesario haber nacido para filósofo —si pudiera demostrarse que el idealismo es la única filosofía verdadera—, haber sido educado para ello y educarse a sí mismo; pero no se puede llegar a serlo por virtud de ningún arte humano. Por eso también esta ciencia se promete pocos prosélitos entre los hombres *ya hechos;* de poder esperar algo, espera más del mundo juvenil, cuya fuerza innata todavía no se ha hundido en la languidez de la época.

1.6.8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (FD, *Obras completas,* 7, 35s)

Comprender *lo que existe* es la tarea de la filosofía, pues *lo que existe* es la razón. Por lo que hace al individuo, cada uno es sin más un hijo de su tiempo; así también la filosofía es *su tiempo compendiado* en ideas. Tan necio es imaginar que cualquier filosofía vaya más allá de su mundo actual como que un individuo sobrepase su tiempo...
Lo que existe entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad dada, lo que diferencia a esta razón de aquélla y no le deja encontrar en ella su satisfacción, es la traba de cualquier abstracto que no está exento para el concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y alegrarse de la misma es una visión racional que constituye la *reconciliación* con la realidad, que la filosofía garantiza a quienes ha llegado una vez la invitación interna a *comprender* y a mantener la libertad subjetiva en lo que es sustancial y, con la libertad subjetiva, a no permanecer en lo particular y aleatorio sino en aquello que existe en sí y para sí...
Para decir además una palabra sobre *la enseñanza* de cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como la *idea* del mundo aparece ella por primera vez en el tiempo, después que la realidad ya ha cumplido su proceso formativo y está terminada. Esto que el concepto enseña se muestra asimismo necesariamente en la historia, por cuanto que sólo con la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, construyéndose aquél ese mundo, captado en su sustancia, bajo la forma de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta de gris su gris, una forma de vida se ha hecho ya vieja, y con el gris sobre gris no es posible rejuvenecerse sino que sólo puede conocer. La lechuza de Minerva sólo inicia su vuelo cuando empieza a caer el crepúsculo.

1.6.9. Karl Marx (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Obras completas,* I, 504s)

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así también el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales, y tan pronto como el rayo de la idea golpea a fondo ese ingenuo suelo popular, se llevará a tér-

mino la emancipación de los alemanes en hombres... En Alemania no se puede romper *ningún* tipo de servidumbre mientras no se rompa *todo* tipo de servidumbre. La Alemania profunda no puede hacer una revolución sin *una revolución desde los cimientos. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre.* La cabeza de esa emancipación es la filosofía y su corazón lo es el proletariado. La filosofía no puede llevarse a cabo sin la elevación del proletariado; el proletariado no puede elevarse sin la realización de la filosofía.

1.6.10. Ludwig Wittgenstein *(Tractatus logico-philosophicus)*

4.112. El objetivo de la filosofía es el esclarecimiento lógico de las ideas. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son unos «axiomas filosóficos», sino la clarificación de principios. La filosofía debe clarificar y delimitar netamente las ideas que, de otro modo, se harían de algún modo grises y borrosas. 6.53. El verdadero método de la filosofía sería realmente el de no decir más que lo que puede decirse, es decir, axiomas de la ciencia natural —es decir, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y después, cuando alguien quiera decir algo metafísico, probarle que en sus axiomas no ha dado ninguna significación a ciertos signos. Ese método sería insatisfactorio para el otro —no tendría la sensación de que le enseñamos filosofía— pero sería *el único* realmente correcto.

1.6.11. Martin Heidegger (Heidegger[2], 42)

En tanto que el hombre existe, se da de algún modo el filosofar. Filosofía —lo que nosotros llamamos así— es «la puesta en marcha» de la metafísica, con la que llega a sí misma y a sus tareas explícitas. La filosofía sólo se pone en marcha mediante una auténtica inyección de la propia existencia en las posibilidades radicales de la existencia del todo. Para esa inyección resulta decisivo: primero, dar espacio al ser en el todo; segundo, abandonarse a la nada, es decir, el liberarse de los ídolos que todo el mundo tiene y a los que suele escaparse a hurtadillas; y, finalmente, la eliminación de ese flotar al que se vuelve de continuo en la cuestión fundamental de la metafísica, que la misma nada fuerza: ¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?

1.6.12. Karl Jaspers (Jaspers[2], 15)

Hoy tal vez se puede hablar de la filosofía con las fórmulas siguientes; su sentido sería éste:

contemplar la realidad en el origen —

comprender la realidad mediante el modo con que pensando trato conmigo mismo, en una actividad interior —

abrirnos a la medida del que comprende —

arriesgar una comunicación de hombre a hombre mediante el sentido de verdad que hay en la lucha amorosa —

mantener la razón vigilante de forma paciente y asidua incluso frente a lo más extraño y negativo.

Filosofía es la concentración por la que el hombre llega a ser él mismo, al hacerse partícipe de la realidad.

1.6.13. Karl Popper (XXVs)

Todos los hombres tienen una filosofía, sabiéndolo o sin saberlo. Admitamos que todas estas filosofías nuestras no sean muy valiosas. Pero su influencia sobre nuestro pensamiento y nuestra actuación a menudo es desoladora. Por lo que se hace necesario un análisis crítico de nuestras filosofías. Ésa es la tarea de la filosofía... Así como cada uno tiene su filosofía, también cada cual tiene —generalmente sin saberlo— su teoría del conocimiento; y hay muchas razones para pensar que nuestras teorías epistemológicas influyen decisivamente en nuestras filosofías. Su pregunta básica es ésta: ¿Podemos saber algo?... La respuesta no es pesimista, relativista ni escéptica; muestra que podemos aprender de nuestros errores. Es posible una aproximación a la verdad. Ésa fue mi respuesta al pesimismo de la teoría del conocimiento. Pero también tengo una respuesta para el optimismo epistemológico: un saber seguro nos está prohibido. Nuestro saber es una consulta crítica, un nido de hipótesis, un trenzado de suposiciones.

1.7. Unidad de la filosofía — pluralidad de sistemas

Al intentar obtener una primera impresión de la tradición de la filosofía, el resultado bien podría ser la *confusión* y el *desencanto*. Confusión, porque nos encontramos frente a una multitud extraordinariamente compleja de filosofías y filósofos en una contradicción sin fin. Desencanto: porque después de dos mil quinientos años bien cabía esperar que la filosofía hubiera sacado algo de provecho; pero filosofías y filósofos siguen todavía hoy a la gresca. Y sin embargo no existe alternativa alguna a la filosofía. Las grandes cuestiones filosóficas son a la vez las grandes cuestiones del hombre —ese problema en marcha— y, como la dinamita, las filosofías han operado en la historia provocando cambios, trastornos y revoluciones.

A veces se habla del escándalo de la filosofía. Ese escándalo consistiría en que, mientras las ciencias particulares han hecho progresos grandiosos y logrado muchos éxitos, la filosofía sigue adelante entre tanteos y desilusiones. Hay incluso filósofos que abandonan ante tal estado de cosas. Dejan de lado la filosofía como ciencia fundamental y universal autónoma (1.5) y se convierten en cientifistas (1.4.1.3), es decir, ya no enarbolan la bandera precediendo a las ciencias particulares sino que las siguen a remolque. Pero ¿qué ocurre realmente con ese «escándalo de la filosofía»? El gran filósofo y matemático G.W. LEIBNIZ escribe:

Si tuviera tiempo, compararía mis principios doctrinales con los de los antiguos y otros hombres cualificados. La verdad está mucho más difundida de lo que generalmente se cree; pero con muchísima frecuencia nos sale al paso maquillada o se

nos presenta embozada, y hasta débil, mutilada y corrompida con extraños ingredientes, que disminuyen su valor y provecho. Si se hubieran identificado las huellas de la verdad entre los antiguos o, para decirlo de manera más general, entre nuestros predecesores, se sacaría el oro del barro, el diamante de su mina y la luz de las tinieblas, y eso sería de hecho una filosofía perenne (*perennis quœdam philosophia; Carta a Remond,* 26-8-1714, *Obras completas,* 3, 624s).

LEIBNIZ desarrolla esa idea de la *filosofía perenne:* lo que los filósofos enseñaron propiamente sería casi siempre verdad, el error estaría las más de las veces en aquellas afirmaciones con que se oponían a otros filósofos. La tradición filosófica se realiza en tanto que expresa el conjunto, que interesa a la filosofía, con distintos aspectos, elementos y matices; los filósofos se encuentran en un cierto *exclusivismo,* por cuanto que subrayan un determinado aspecto. En la *controversia* de los filósofos esa acentuación de un determinado aspecto se esgrime contra la acentuación que da otro, aunque las más de las veces ambos aspectos son correctos. Sin duda que existen también grandes *síntesis*; pero también surgen de continuo nuevos aspectos justificados, que han de afrontar críticamente dichas síntesis.

Con todo ello pierde su base el denominado escándalo de la filosofía. Y se abre una perspectiva totalmente distinta: la historia de la filosofía es a su vez un proceso filosófico: es el diálogo de los filósofos sobre la única verdad. Aparecen unos aspectos que se esgrimen de una manera parcial, se formulan unos aspectos contrarios, se ensayan síntesis, que a su vez se demuestran unilaterales gracias a los nuevos aspectos que entran en consideración. Cuando LEIBNIZ quiere vincular a PLATÓN con DEMÓCRITO, a ARISTÓTELES con DESCARTES y a la escolástica con la ciencia moderna de la naturaleza, no ve la tradición como una arena de discusiones caprichosas, sino como un diálogo que, avanzando a través de la pluralidad de aspectos, llega al desarrollo del todo. El filósofo, que ha superado la impresión superficial de escándalo, intentará lo siguiente: *apropiarse críticamente los aspectos aparecidos en la tradición y relacionarlos de una manera sistemática.*

Así entra a su vez en ese diálogo y lo continúa. Sabe que tampoco él cerrará esa *philosophia perennis.* Pero investiga aspectos nuevos e intenta reducir a síntesis los que ya ha encontrado. Mantiene así abierto el horizonte de una *conciencia problemática diferenciada,* pudiendo descubrir y desenmascarar la superficialidad de las consignas, simplificaciones, modas e ideologías. Mediante la apropiación crítica y la visión sistemática de los aspectos abre simultáneamente unas posibilidades de *orientación de sentido* racional.

En ese sentido siempre se da *una única filosofía,* pese a la multitud de filósofos. Su progreso es el progreso de su conciencia problemática. Sin duda que ese progreso no es tan palpable como un alunizaje ni como un trasplante de corazón. Ello se debe a que la filosofía no se realiza con una reducción temática ni con una abstracción metodológica (1.4.1.3). Como ciencia fundamental y universal, se interesa por la verdad del conjunto, que es existen-
2.5.4 cialmente importante, pero no espectacular. A ello se refería FICHTE (1.6.7)

al decir que para el filosofar de un filósofo también cuenta el tipo de hombre que es.

1.8. Cuestiones básicas de la filosofía — el triángulo platónico

Estando a la concepción del filósofo británico A.N. WHITEHEAD, toda la filosofía europea consiste en unas notas marginales a PLATÓN. Partiendo de algunas ideas fundamentales del filósofo griego, vamos a intentar exponer aquí tres cuestiones básicas o tres corrientes principales del pensamiento filosófico. Con ello lograremos una panorámica de la problemática fundamental de la filosofía en general.

1.8.1. La comparación de la caverna

Podemos aclarar el problema, que aquí nos ocupa, mediante uno de los textos más famosos de la historia de la filosofía: la parábola platónica de la cueva (*República*, VII, 514-516, texto abreviado):

> SÓCRATES: Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea, provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas. Pues bien, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales...
> GLAUCÓN: ¡Qué extraña escena describes y qué extraños prisioneros!
> —Iguales que nosotros, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?
> —¿Cómo, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?...
> —Entonces no hay duda de que los tales prisioneros no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.
> —Es enteramente forzoso.
> —...Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y andar y mirar a la luz, y cuando al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría, si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus pregun-



Platón (427-347) representa la primera cima del pensamiento occidental. Las doctrinas metafísicas y éticas de sus *Diálogos* influyeron de manera decisiva en toda la tradición filosófica. Fue discípulo de Sócrates y, en 387, fundó en Atenas la Academia, una escuela filosófica importante hasta finales de la antigüedad.

tas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?
—Mucho más.
—...Y si se lo llevaran de allí a la fuerza, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?
—No, no sería capaz, al menos por el momento.
—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas y, más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio... Y por último, creo yo, sería el propio sol... en su propio dominio y tal cual es en sí mismo... (Instituto de estudios políticos, Madrid 1965, III, p. 1ss).

1.8.2. Crítica de la experiencia

PLATÓN arranca de una crítica a fondo de la experiencia cotidiana. Mientras los hombres se mantienen en la experiencia de cada día sin un sentido crítico, viven en un mundo de apariencias (¡la cueva!) y nada saben del verdadero ser. La filosofía libera al hombre de la caverna de las apariencias y le conduce hasta el sol de la verdad. Se establece así una diferencia fundamental entre la mera apariencia *(doxa)* y el verdadero ser *(on)*.

¿Cómo llega PLATÓN a esa distinción? Podemos verlo con un ejemplo simple: Veo una vaca. ¿Cómo se llama eso? Intentemos primero mostrar lo que realmente *percibimos con los sentidos,* cuando vemos una vaca. Vemos colores, formas, dimensiones y tal vez hasta escuchamos un mugido. Todo eso que nosotros percibimos por los sentidos lo llama PLATÓN *manifestación, fenómeno (phainomenon)*. Esas manifestaciones sensibles *cambian de continuo;* se mueven, los colores se difuminan, la figura se alza, el mugido se pierde. Sin embargo existe algo, que en medio de ese cambio constante de las manifestaciones cambiantes, *se mantiene y no cambia:* «esta vaca» determinada. Las manifestaciones sensibles, que cambian y mudan de continuo, son manifestaciones de algo que se muestra en ellas y persiste: son manifestaciones de una vaca. Decimos «veo una vaca», porque sabemos que bajo tales manifestaciones en cambio constante hay algo que no cambia cuando cambian las manifestaciones. Eso es lo que podemos designar como «esencia de la vaca». Dicha esencia de la vaca permanece igual a sí misma. Pero ¿vemos realmente esa dicha esencia? ¿La percibimos sensiblemente? Es evidente que no. *No es ni siquiera una manifestación sensible, sino que subyace a las manifestaciones y mediante ellas se expresa.*

Podemos ver claramente que en cada experiencia se da esa distinción: cada experiencia contiene, por una parte, la manifestación que cambia de continuo y que percibimos por los sentidos. Por otra parte, sin embargo, contiene esa esencia no mutable, que persiste bajo las manifestaciones cambiantes, que nosotros *conocemos,* pero que *no percibimos sensiblemente.* Más tarde veremos los numerosos problemas que todo esto plantea, que el tema no es tan simple como ahora parece.

Resumimos:

- *El campo de la apariencia* es el campo de *la sensibilidad,* de los sentidos. La sensibilidad pertenece al mundo *material y corpóreo.* Se realiza a través de nuestros *sentidos* corporales (vista, oído, gusto, etc.) y tiene que ver con las *manifestaciones* sensibles. Los sentidos perciben en las manifestaciones un flujo de cambio continuo, un constante surgir de cosas nuevas que se transforman y desaparecen.
- *El campo del verdadero ser* es el campo del mundo *espiritual.* Con los «ojos del espíritu» se realiza el verdadero y auténtico *conocimiento (noesis, episteme).* Nada tiene que ver con la apariencia de unas manifestaciones mutables, y no se cumple en la sensibilidad, sino que se refiere al verdadero ser, que es inmutable, permanece siempre el mismo y subyace a las manifestaciones.

1.8.3. El triángulo platónico

Con ello se le planteaba a PLATÓN una problemática que iba a ser decisiva para la filosofía. Está claro ahora que *el conocimiento no puede explicarse simplemente mediante la sensibilidad.* En la sensibilidad nuestro cuerpo (los órganos sensibles) se muestra ligado a las cosas sensibles (manifestaciones). Es similar a las mismas y está «emparentado» con ellas. Sin embargo, de esa sensibilidad se distingue nuestro espíritu conocedor *(nous)* al que PLATÓN también llama «alma», como el verdadero ser inmutable subyace a las manifestaciones cambiantes. El problema que ahora se le plantea es el siguiente: *¿Cómo puede conocer nuestro espíritu el verdadero ser?* ¿Cómo es posible un verdadero conocimiento?

Podemos aclarar la pregunta con imágenes platónicas: nuestro espíritu (alma) está de algún modo encerrado en nuestro cuerpo y, con ello, separado del verdadero ser. Entre el espíritu y el ser verdadero se interpone el mundo aparente y material de lo sensible. Pero la sensibilidad no puede constituir un puente entre el espíritu y el ser verdadero. Pese a lo cual, nosotros no simplemente percibimos de una manera sensible (como los animales), sino que también conocemos. ¿Cómo es ello posible?

PLATÓN soluciona el problema contraponiendo al espíritu humano, de una parte y al verdadero ser de las cosas, que subyace a las apariencias, *una tercera realidad,* de la otra parte, que son *las ideas.* Constituyen *las verdaderas esencias en sí,* eternas e inmutables. Al menos durante un período importante de su

vida pensó PLATÓN que las ideas estaban «separadas» del alma (espíritu) y de las cosas físicas (naturaleza) transcendiéndolas (en sus diálogos posteriores modificó esa concepción de las ideas).

Así pues, las ideas son los modelos eternos de las esencias de las cosas. La pluralidad de las ideas se compendia y culmina en la única *idea del bien y de la*



Esquema 5: El triángulo platónico

belleza, como la idea de las ideas. Esa idea de las ideas es *lo absoluto* (la divinidad) en el sistema de PLATÓN. En la parábola de la caverna (1.8.1) el sol sustituye a esa idea de las ideas, mientras que las cosas de la naturaleza que están bajo la luz del sol representan la pluralidad de ideas.

Ahora bien ¿cómo resuelve PLATÓN con su doctrina de las ideas el problema planteado? Lo formula mediante *dos mitos:*

- *El mito de la anamnesis:* por esencia el alma es semejante a las ideas y está emparentada con ellas. Antes de su ingreso en el cuerpo caduco el alma *ha*

contemplado las ideas. Pero esa contemplación espiritual ha quedado obnubilada por la sensibilidad al penetrar el alma en el cuerpo. Mediante la purificación *(katharsis)* de las trabas sensibles (subida de la caverna) es posible el *recuerdo (anamnesis).* El conocimiento verdadero se realiza gracias al recuerdo.

○ *El mito de la methexis:* el cosmos ha surgido por obra de un demiurgo *(demiourgos).* Ha formado las cosas naturales de la materia originaria *imitando a las ideas.* En tanto que imágenes de las ideas, las cosas naturales participan de las mismas. Están en una participación *(methexis)* de las ideas.

Así pues, un verdadero conocimiento es posible, si el alma y el ser verdadero de las cosas confluyen en la idea o en las ideas. En el sentido de la *anamnesis* (recuerdo) el alma está vinculada a las ideas, de las que participan las cosas de la naturaleza, en el sentido de la *methexis.* La percepción sensible no es más que el pretexto externo para el recuerdo. Con esta problemática, que podemos designar como el triángulo platónico, ha planteado PLATÓN una tarea básica y central a toda la historia de la filosofía. Las bisagras de esta problemática las oculta bajo el velo del mito, que desde entonces tiene que explicar la filosofía.

1.8.4. Práctica

Como lo demuestra la parábola de la caverna, en el triángulo platónico no se trata sólo de un planteamiento *teórico.* Más bien se destaca una exigencia *ética.* PLATÓN no quiere explicar simplemente *cómo es posible el conocimiento* o *cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia* (cf. 1.4.1.3 y 1.5.2), sino que al propio tiempo muestra también *lo que se ha de hacer* (1.6.6). En la problemática del triángulo la práctica humana se convierte a su vez en problema. ¿Por qué?

Cuando he comprendido la diferencia entre sensibilidad y espíritu, sé que no *debo* permanecer en la caverna, sino que *estoy obligado* a hacer mío el esfuerzo de la ascensión. Entonces sé también que no he de abandonarme al juego caprichoso de mis inclinaciones sensibles («instintos») sino que el actuar es un deber que me impone la razón. Una existencia humana digna es aquella en que el espíritu (la razón) domina sobre la sensibilidad. Pero el espíritu, cuando se ha liberado, está en el signo de la idea del bien. En este sentido la *emancipación* del hombre es ante todo una tarea que cumplir: debe escapar de la cueva de los bienes aparentes, de los deseos desordenados, de las pasiones e inclinaciones ciegas, para llegar a la humanidad, a una praxis desde una visión racional. No puede *dejarse definir* irracionalmente por unos motivos sensibles, sino que ha de alcanzar la libertad de espíritu y *definirse a sí mismo por la razón.* Sólo bajo el dominio de la razón puede desarrollarse la sensibilidad en el sentido de humanidad.

Ahora bien, la emancipación del hombre en el signo de la humanidad rea-

firma también el deber de colaborar a fin de que *otros* y, en definitiva, *todos* los hombres encuentren la posibilidad de esa emancipación. En la parábola de la caverna vuelve a bajar a la misma el que ya ha realizado la ascensión e intenta 6
librar de las cadenas a sus antiguos compañeros para conducirlos fuera.

1.8.5. Las corrientes principales del planteamiento filosófico

Aunque el filosofar platónico se da muchas veces bajo el signo del mito y en su originalidad deja muchas cosas indiferenciadas, está claro que a partir de la parábola de la caverna y del triángulo cabe exponer la problemática fundamental del quehacer filosofante. El triángulo conduce ante todo a establecer la diferencia entre filosofía *teórica* y filosofía *práctica.*

Con los tres vértices «ser, yo, idea» (o bien «naturaleza, sujeto, absoluto» y también «mundo, alma, Dios») el triángulo abarca todo el espacio de la filosofía *teórica.* Las posiciones más importantes de la tradición filosófica se distinguen ante todo por cuál de los tres «vértices» pone el filosofar como punto de arranque a fin de desarrollar sistemáticamente el conjunto de la filosofía. De lo cual se siguen *tres corrientes principales* del filosofar:

- *Filosofía del ser:* el pensamiento arranca de las manifestaciones o fenómenos 3
  y se pregunta por el ser, que subyace a tales manifestaciones. Se pregunta, por tanto, *por las condiciones de posibilidad de la experiencia en el no yo.* El filosofar presenta aquí una orientación primordialmente *ontológica* (ontología: doctrina del ser, del ente). Se pregunta por el verdadero ser del ente y busca la comprensión del ser desde sus últimos fundamentos ontológicos.
- *Filosofía del yo:* el pensamiento sigue un camino inverso. Empieza por inte- 4
  rrogarse acerca del yo como sujeto de toda experiencia. Pregunta, en consecuencia, *por las condiciones de posibilidad de la experiencia en el yo,* en el sujeto. Su orientación, por tanto, es primordialmente *transcendental;* es decir, se pregunta por el sujeto del mundo experimental y de sus determinaciones.
- *Filosofía del espíritu:* el pensamiento arranca de la idea. Y busca *desde la idea las condiciones de posibilidad de la experiencia.* Así pues, ese filosofar 7.2.3
  piensa desde lo absoluto el ser y el yo, la sustancia y el sujeto, la *methexis* y la *anamnesis,* el problema ontológico y transcendental conjuntamente.

En la historia de la filosofía esas tres corrientes principales van ligadas a tres grandes nombres: la filosofía del ser a ARISTÓTELES, la filosofía del yo a KANT, la filosofía del espíritu a HEGEL. Sin embargo todas tres fluyen a lo largo de la tradición. En principio no se contradicen, sino que desde diferentes puntos de vista desarrollan la misma visión de conjunto. Cierto que cada uno de los tres planteamientos adquieren un relieve muy distinto. De ello se sigue la abundante pluralidad de aspectos, que sustenta la diferenciada conciencia pro-

blemática de la *philosophia perennis* (cf. 1.7). En el planteamiento del triángulo platónico se mueve la entera tradición filosófica.

Resumen de 1.7. y 1.8.

- Pese a la pluralidad de filosofías no existe más que una sola filosofía. La historia de la filosofía ha puesto de relieve una pluralidad de aspectos y síntesis de la problemática filosófica, desarrollando con ello la diferenciada conciencia problemática de la única *philosophia perennis*.
- Las corrientes principales del planteamiento filosófico pueden presentarse desde el montaje y estructura del triángulo platónico: PLATÓN descubre la diferencia entre lo espiritual y lo sensible y formula la pregunta acerca de las condiciones del verdadero conocimiento en el marco de los tres vértices que son el ser (naturaleza), el yo (alma) y la idea (lo absoluto).
- Desde ahí se puede mostrar la diferencia entre filosofía teórica y filosofía práctica (ética). Las orientaciones principales de la filosofía teórica son la filosofía del ser, la filosofía del yo y la filosofía del espíritu (como filosofía de la idea).

1.9. División de la filosofía

Desde las reflexiones de 1.8.4 y 1.8.5, y con algunas ampliaciones y modificaciones, cabe señalar las disciplinas principales de la filosofía. Una división de la filosofía estrictamente sistemática sería a su vez un problema de la filosofía y supondría el sistema de la misma. Por ello nos contentaremos en la panorámica siguiente con una división de la filosofía en sus disciplinas fundamentales, que no es absolutamente completa y precisa, aunque práctica y habitual:

○ *Filosofía teórica*

- *Ontología* (doctrina del ente en cuanto ente o ser)
- *Filosofía natural* (doctrina filosófica de la naturaleza a diferencia de las ciencias naturales empíricas)
- *Antropología* (doctrina filosófica del hombre a diferencia de las antropologías como ciencias particulares)
- *Teología filosófica* (doctrina filosófica de Dios diferenciándose de la teología revelada)
- *Teoría del conocimiento* (doctrina filosófica del conocimiento; especial importancia adquiere aquí *la filosofía transcendental* así como *la filosofía hermenéutica* [teoría de la comprensión]).

○ *Filosofía práctica* (doctrina de la actuación y producción humana)

- *Ética* (doctrina del obrar moralmente relevante del hombre y de sus normas)
- *Poyética* (doctrina de la creación o producción; aquí entra la *estética* como filosofía del arte y también como filosofía de la técnica).

En torno a estas disciplinas fundamentales se agrupan las denominadas *filosofías-genitivo* (filosofía *de*...). Cada parcela de la investigación de una ciencia particular necesita de la reflexión filosófica, que la reconduce a las disciplinas fundamentales. Siendo la filosofía una ciencia fundamental y universal (1.5.2 y 1.5.3), no existe ninguna parcela del conocimiento y del obrar humanos que no pueda ser tema de reflexión filosófica. Una ojeada al índice temático de este libro dará una cierta idea de la pluralidad de los temas filosóficos.

El viejo nombre de *metafísica* requiere una breve explicación. Puede haber tenido un origen meramente bibliotecario (lo que desde luego también se pone en duda): con ocasión de dividir los escritos de ARISTÓTELES se llamó *metafísicos* a los libros que estaban *después (meta)* de los relativos a la física. Como quiera que sea, el nombre adquirió pronto un sentido más profundo: metafísica es *la doctrina acerca de lo que subyace bajo el ser físico*. En ese sentido la metafísica es en ARISTÓTELES la *ciencia primera*, que abarca la ontología y la teología.

En la disposición de nuestra propedéutica o introducción filosófica seguimos las líneas trazadas del triángulo platónico. Tras un *excursus* o excursión por *la filosofía del presente* (2), entraremos en la filosofía del ser (*realidad;* 3). Giraremos luego hacia el sujeto, en el sentido en que lo hace la corriente filosófica del yo (*conocimiento;* 4). Y, como el problema del *hombre* abarca la naturaleza (realidad) y la subjetividad (yo), concluiremos en el lugar de la antropología (5). Nos aplicaremos luego a la filosofía práctica (*ética;* 6) y cerraremos nuestro estudio con la *teología* filosófica (7).

2. FILOSOFÍA DEL PRESENTE

Al hablar de la *filosofía del presente* se piensa por lo general en la filosofía del siglo XX. Este dato no es casual. Hacia 1900 se realiza un cierto giro en la filosofía occidental: aparecen nuevas tendencias que marcan la historia. *Tres grandes agrupamientos* en las posiciones filosóficas resultan singularmente típicas en la filosofía del presente:

- Unas *posiciones de orientación fenomenológica*, entre las que cuentan sobre todo la *fenomenología clásica*, el *existencialismo* y la *filosofía hermenéutica*.
- *Posiciones de orientación positivista*, en las que entran el *neopositivismo*, el *racionalismo crítico* así como una pluralidad de posiciones *lógico-empíricas* y *lingüísticas* en el marco de la denominada filosofía *analítica*.
- *Posiciones de orientación marxista:* aquí entran las múltiples formas de *neomarxismo* así como el *marxismo-leninismo*, que es la doctrina oficial de los Estados comunistas.

Estos tres agrupamientos no abarcan, por lo demás, todo el espacio de la filosofía del presente. Dentro y fuera de tales agrupamientos hay una gran variedad de posiciones que siguen a los grandes pensadores de la tradición apropiándose sus ideas y desarrollándolas. Así se habla también hoy de *platónicos, aristotélicos, agustinianos, tomistas, kantianos y hegelianos*. Entre los movimientos renovadores más importantes de las grandes posiciones tradicionales se cuentan sobre todo, al lado del neopositivismo y del neomarxismo, el *neokantismo* y el *neotomismo*.

2.1. Posiciones de orientación fenomenológica

El pensamiento fenomenológico lo han expuesto dos ilustres austríacos. F. BRENTANO (1838-1917) lo preparó y E. HUSSERL (1859-1938) se convirtió

en su fundador y propulsor. La fenomenología se difundió sobre todo por Alemania, Francia y los países del Benelux. Hacia 1960 la fenomenología era la corriente filosófica más importante en esos Estados europeos. Desde entonces su importancia ha ido decreciendo constantemente. Pero muchos de los conocimientos, logrados dentro de esa concepción, representan un impulso permanente para la filosofía: piénsese, por ejemplo, en el problema *hermenéutico* o en los grandes análisis de los existencialistas con una orientación fenomenológica.

Los principales representantes de la filosofía fenomenológica son: E. HUSSERL, A. PFÄNDER, M. SCHELER, M. GEIGER, N. HARTMANN, D. VON HILDEBRAND, O. BECKER, M. HEIDEGGER, E. STEIN, R. INGARDEN, H.G. GADAMER, J.P. SARTRE, E. LEVINAS, E. FINK, M. MERLEAU-PONTY, P. RICOEUR, H. REINER, L. LANDGREBE entre otros.

2.1.1. El método fenomenológico (E. HUSSERL)

Las «investigaciones lógicas» (1900-01) de E. HUSSERL se cuentan entre los libros básicos e innovadores de la filosofía del presente. Con esa su obra HUSSERL se convirtió en el fundador del *método fenomenológico*, uno de los más importantes de la investigación filosófica. El nombre «fenomenología» procede del griego *phainetai* (lo que se muestra o aparece). Con ello viene dado a la vez el programa del fenomenólogo: *¡Hay que llegar a las cosas mismas!* y analizar lo que aparece. En lugar de las estériles discusiones sobre la teoría del conocimiento, de las últimas décadas del siglo XIX, la filosofía ha de volverse a lo que aparece, a lo que se da sin ninguna duda y que es el *fenómeno*. La fenomenología es *la ciencia de los fenómenos*.

Fenómeno es, en primer término, todo aquello que aparece en la experiencia. Puede tratarse de la experiencia *externa*, en la que se nos dan las cosas «externas» (casas, árboles, coches), y de la experiencia *interna*, en la que mediante la reflexión percibimos lo que ocurre «en nosotros» (deseos, temores, percepciones, deducciones). En ambos casos se «me da algo fenomenológico». Recordando el triángulo platónico (1.8.2 y 1.8.3), se podría tener una primera impresión de que HUSSERL tiene aquí ante los ojos únicamente la *sensibilidad* y que pretende entender la fenomenología como una ciencia *empírica* (cf. 1.4.1.2). Sin embargo no es un empirista (alguien que considera el conocimiento sensible como el único conocimiento). Más bien reprocha a los empiristas el que no tomen los fenómenos lo bastante en serio. En efecto, lo que se manifiesta *(phainetai)* en los fenómenos no es sólo lo sensible: en el análisis del fenómeno se echa de ver que *bajo lo sensible subyace algo no sensible*. Vemos que en el pensamiento de HUSSERL prevalece un rasgo platónico.

Vamos a intentar exponer la diferencia entre lo sensible y no sensible mediante un ejemplo: veo dos vacas paciendo en un prado, y entonces llega una tercera vaca. ¿En qué sentido *veo* ahora que dos más una son tres? A todas luces es para mí un dato no sensible ni visible que «2 + 1 = 3» (un contenido matemático evidente). La pura ecua-

ción «2 + 1 = 3» no depende en modo alguno del hecho de que las vacas estén paciendo. De hecho unas vacas paciendo son algo empírico, algo real e individual que puede cambiar a discreción, mientras que no es eso de ninguna manera «2 + 1 = 3». Eso *no se percibe,* sino que *se intuye.* Unos actos perceptivos en los que se me dan unas vacas paciendo hacen tal vez que yo vea y comprenda que 2 + 1 son 3. Este «2 + 1 = 3» *se echa sí de ver en la percepción,* pero no como algo perceptible. HUSSERL descubre el fenómeno de lo no sensible (de modo similar a PLATÓN) ante todo en lo puramente formal de la lógica y de las matemáticas.

Se advierte, pues, la *ambivalencia* de los fenómenos, que es fundamental para toda la filosofía fenomenológica:

- De un lado está el estrato de lo *empírico-real,* visible en los actos perceptivos de nuestra sensibilidad. Ese estrato es *básico* (constituye la base de los fenómenos y «sostiene» el estrato segundo).
- Del otro lado está el estrato de *las esencias* y *contenidos esenciales.* Se designa también como el estrato de los contenidos *ideales* o como el estrato de lo *eidético* (del griego *eidos:* idea, esencia, modelo). Es accesible a los actos espirituales, a las *noesis* (del griego *noesis:* conocimiento no sensible) y se capta en la *«visión esencial».*

Esas esencias y contenidos esenciales no sólo se demuestran en el campo de lo lógico y lo matemático. Más bien se echan de ver en todas las experiencias también unas esencias materiales (de contenido). Un ejemplo: tengo un lápiz rojo, que sin duda es un objeto real; el color rojo del mismo me viene dado mediante un acto perceptivo sensible. Sin embargo la visión esencial no capta el *rojo que hay ahí,* sino la *idea «rojo»,* la pura esencia común a todo lo rojo. Esa visión esencial es tan independiente de este rojo y de su determinado tono o matiz, como lo era la ecuación «2 + 1 = 3» de las vacas que pastaban. Naturalmente que hay esencias de distinto grado. De la idea «rojo» puedo pasar a la de «color» y a la idea de «propiedad».

Ahora podemos indicar en qué consiste el planteamiento de la filosofía fenomenológica: en la fenomenología se trata de analizar los fenómenos de tal modo que *las esencias ideales y los contenidos esenciales se convierten en objetos dados.* El objetivo de la fenomenología es un *sistema puro* (formal y material) *de contenidos esenciales, que abarca a todas las disciplinas filosóficas.* De ahí que a la filosofía fenomenológica se la denomina *filosofía esencial.* Las ciencias filosóficas son ciencias *eidéticas* (ciencias esenciales) en oposición a las ciencias *empíricas* (ciencias de los hechos).

HUSSERL y los primeros fenomenólogos pensaban que con el método fenomenológico se podía exponer y estudiar el reino de *las esencias puras, ideales, supratemporales y ahistóricas.* Por ello el método fenomenológico se fue mejorando y precisando cada vez más. Tenía que hacer posible una configuración nueva y definitiva de la filosofía. A eso tendían los fenomenólogos, originariamente con una orientación que no era ni la filosofía del ser (ontología) ni la filosofía del yo (filosofía transcendental; cf. 1.8.5). Lo que les interesaba, por ende,

era analizar lo eidético-ideal en una dirección, que en cierto modo era una filosofía del espíritu. Personalmente HUSSERL realizó pronto el cambio hacia una fenomenología transcendental, mientras que otros fenomenólogos seguían una tendencia más bien ontológica.

La fenomenología logró una gran importancia en el terreno de la filosofía *práctica*. Ahí contaban estas ideas fundamentales: así como existe un conocimiento (un «ver») fenomenológico de las esencias y contenidos esenciales, así también existe un *sentir fenomenológico de los valores y de las relaciones de valor*. Esencias y valores constituyen por ello dos campos del ser puro e ideal. A la *filosofía esencial* (teórica) se le contrapone *la filosofía axiológica*, que se aplica en la ética y la estética. Los eticistas fenomenológicos más importantes fueron M. SCHELER y N. HARTMANN. El representante principal de la estética fenomenológica fue R. INGARDEN.

La posición filosófica de la fenomenología originaria hoy sólo la mantienen muy pocos filósofos. Pese a lo cual, los grandes fenomenólogos han enriquecido generosamente la filosofía actual: sus múltiples y cuidadosos *análisis* brindan un material abundantísimo a casi todas las disciplinas filosóficas. La exactitud con que han sabido aplicar su método contribuyó a agudizar la visión del dato fenoménico.

2.1.2. El existencialismo

Se puede considerar como primer representante del filosofar existencialista al danés S. KIERKEGAARD (1813-1855), cuya influencia fue decisiva en el existencialismo actual. Muchos existencialistas surgieron del movimiento fenomenológico, rindiendo por ello tributo al método de la fenomenología.

Entre los existencialistas se cuentan los pensadores siguientes: S. KIERKEGAARD, K. JASPERS, G. MARCEL, M. HEIDEGGER, J.P. SARTRE, P. WUST, A. CAMUS; y en un sentido más amplio los dos dialogistas austríacos M. BUBER y F. EBNER.

El existencialismo es una variante singular de la *filosofía del yo*. Su idea central podemos explicarla mediante una distinción debida a KIERKEGAARD: es la distinción entre *reflexión objetiva y subjetiva*.

> Mientras el sujeto pensante y su existencia equivalen al pensamiento objetivo, el pensador subjetivo, en tanto que existente, se interesa esencialmente por su propia existencia, existe en ella. Por eso su pensamiento presenta otro tipo de reflexión: el de la interioridad... mediante la cual pertenece al sujeto y a ningún otro. Mientras el pensamiento objetivo lo expresa todo en el resultado y contribuye al engaño de la humanidad entera mediante la descripción y cantinela del resultado y de la suma total, el pensamiento subjetivo lo sitúa todo en el «llegar a ser» y deja al lado el resultado, en parte porque eso pertenece precisamente al pensador, mientras hace el camino, y en parte porque, en tanto que existente, está constantemente en evolución por llegar a ser lo que es cada hombre, que no se ha dejado engañar por con-

vertirse en algo objetivo, en objeto inhumano de especulación. La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Pensando piensa lo universal; pero, existiendo en ese pensar y apropiándoselo a su interioridad, se aísla cada vez más subjetivamente (III, 200s).

¿Qué significa esa distinción? El hombre puede *reflexionar* sobre la experiencia cotidiana, de la que parte la filosofía (1.3.1). Para ello tiene, según los existencialistas, dos posibilidades básicas:

○ Puede *prescindir de sí mismo, de su subjetividad e interioridad personal-individual* y enfocar su interés en lo que le viene dado *objetivamente*. Típico de esa posibilidad fundamental es el interés *científico-técnico*. Los existencialistas piensan que también la filosofía se ha realizado las más de las veces en el signo de esa *reflexión objetiva*.

Aunque al reflexionar vuelvo *sobre mí mismo*, la reflexión puede ser objetiva. Por ejemplo, cuando me pienso *como* un ser vivo, *como* un ser racional, *como* un ciudadano. Siempre se trata de algo que también lo son los demás. Ahí es indiferente que el yo sea *este yo*. Yo prescindo de ello. Pero a los existencialistas les interesa precisamente ese yo «siempre mío», mientras que por el contrario la reflexión objetiva pierde valor. G. MARCEL ve en ella la tendencia radical del tener, que todo lo ordena y dispone de un modo racional y técnico. Según J.P. SARTRE conduce a un nauseabundo «ser en sí» *(l'en soi)*. M. BUBER habla de la impropiedad del «ello mundo». También según M. HEIDEGGER el «ser hombre» en la reflexión objetiva es impropio y decadente.

○ Pero el hombre puede también *entenderse a sí mismo como posibilidad*. Y en esa *reflexión subjetiva* le interesa la mismidad siempre propia, el ser personal, individual y subjetivo, el yo, que se llama la *existencia*. Es la *libertad* radical de entenderse y proyectarse a sí mismo como *posibilidad*.

La existencia es el tema central de los existencialistas. Es la subjetividad siempre mía, la libertad en la que me creo a mí mismo. Se hace consciente en las *vivencias* existenciales, en la aprehensión de mi ser como «ser para la muerte» (HEIDEGGER), en el conocimiento de la posibilidad del suicidio (MARCEL), en la experiencia de la fragilidad del ser en las situaciones límite de la vida (JASPERS). Pero siempre es una existencia «en el mundo». Se realiza como un inquietante y preocupante «estar en el mundo» (HEIDEGGER). *Se hace* en la lucha amorosa de la comunicación (JASPERS). Para KIERKEGAARD la existencia es «una relación que se refiere a sí misma», porque el hombre es el ser «al que en su ser le interesa ese su ser» (HEIDEGGER).

La diferencia entre reflexión objetiva y subjetiva, entre objetividad y existencia, es capital para el existencialismo. Se trata de un filosofar cuyo radical esfuerzo es el de *existir propiamente*. Los existencialistas ponen ante los ojos del hombre su propio yo y mismidad como libertad y posibilidad. En esa incitación al *más «auténtico poder ser»* se advierte asimismo el planteamiento radical *práctico-ético*. Al hombre se le despierta del olvido de sí mismo en el cotidiano «estar en el mundo» y se le enfrenta con su responsabilidad como existencia

libre. El hombre se choca con la preocupación, el miedo y hasta la desesperación frente al absurdo de la existencia, del fracaso y de la muerte inevitables. Los existencialistas desgarran la niebla de lo cotidiano, del consumismo y de la falta de ideas corriente que se cierne sobre la existencia y plantean sin piedad *la problemática de sentido* del ser humano. En su finitud, postración y facticidad el hombre se experimenta como libertad y posibilidad.

Esta *problemática de sentido* se interpreta ciertamente de manera distinta. KIERKEGAARD vio la única superación posible de la desesperación en la vinculación existencial del hombre a Dios. Asimismo para MARCEL un existir auténtico significa la participación en el ser divino por amor, esperanza y lealtad. JASPERS ve en las situaciones-límite y sobre todo en la muerte como el fracaso supremo unas claves de Dios, que se nos proponen para que las interpretemos. Para SARTRE y CAMUS Dios está excluido como supremo sentido-fundamento. De lo cual se sigue para ellos un absurdo supremo de la existencia, que el hombre ha de afrontar y sostener. SARTRE: el hombre es una pasión inútil *(l'homme est une passion inutile).*

¿Cuál es la relación del existencialismo con la fenomenología? Ante todo está claro que los existencialistas reprochan a los fenomenólogos (y principalmente a HUSSERL) el que la fenomenología clásica esté en el signo de la reflexión objetiva y se haya olvidado por lo mismo de la existencia. No obstante lo cual hay algunos existencialistas que han seguido siendo fenomenólogos. Pues bien, ¿hacia dónde apunta en ellos el análisis fenomenológico? Lo que les preocupa es *analizar fenomenológicamente las estructuras de la existencia*. Y así exponen cómo se entiende y plantea originariamente la existencia; por lo que, siguiendo a HEIDEGGER denominan *existenciales* a esas estructuras. Tales análisis constituyen lo más importante de cuanto el existencialismo ha llevado a término. Esas estructuras existenciales, que definen siempre y necesariamente la existencia, son entre otras la mundanidad, la historicidad, la corporeidad, el «con ser» (sociabilidad), etc., y en concreto el «ser para la muerte», la sexualidad, la vergüenza, el miedo, el tener, etc. La *doctrina de los existenciales* hoy ya no puede imaginarse separada de la antropología filosófica.

2.1.3. Hermenéutica

La hermenéutica (nombre derivado de Hermes, el mensajero divino que traía a los hombres los mensajes de los dioses) es originariamente el arte de anunciar, traducir e interpretar (*hermeneus:* heraldo, traductor). Hoy el problema de la hermenéutica es el de *exponer, explicar y entender* unos textos, doctrinas, sucesos, contenidos, etc. El planteamiento hermenéutico recibió unos impulsos decisivos en la *teología* (1.4.2) y, más exactamente, de la problemática que planteaba la exposición *(exégesis)* de la Sagrada Escritura. Precursores de la moderna hermenéutica fueron F.E.D. SCHLEIERMACHER (1768-1834) y W. DILTHEY (1833-1911). La configuración moderna de la hermenéutica deriva de la doctrina de los existenciales, elaborada por los existencialistas,

y especialmente por HEIDEGGER. A partir de esa doctrina podemos compendiar así el problema de la hermenéutica: *cuando entendemos el lenguaje, la historicidad y el ser-con como existenciales, el problema de la comprensión se plantea de forma muy concreta.*

Partamos de un ejemplo: H. von Karajan dirige la *Novena* de Beethoven; es, pues, el intérprete de una obra artística. ¿Qué significa eso? ¿Que von Karajan reproduce simplemente lo que Beethoven produjo? ¿Se trata únicamente de repetir lo que Beethoven quiso expresar? ¿O no es más bien el sentido de semejante interpretación, que *el mismo intérprete sea creativo aportando a la interpretación sus propios supuestos?* Difícilmente podrá poner nadie en duda de que se trata de lo segundo.

En toda exposición, explicación, comprensión e interpretación de textos, doctrinas, sucesos, contenidos reales y obras artísticas, siempre se trata de algo más que una mera reproducción. H.G. GADAMER lo formula así:

> La hermenéutica filosófica llegará a la conclusión de que la comprensión sólo es posible cuando el comprensor pone en juego sus propios supuestos. La aportación productiva del intérprete contribuye de manera inevitable al sentido de la comprensión (GADAMER[2], 1069s).

La comprensión tiene siempre, pues, como supuesto una *preinteligencia.* Con esa preinteligencia accedemos a lo que intentamos comprender, introduciendo esa preinteligencia en la comprensión misma. Tal preinteligencia presenta múltiples condicionamientos. Se trata ante todo de la *historicidad* de nuestro «estar en el mundo», que se refleja en nuestro *lenguaje.* Para ello hay que distinguir:

- Por una parte, la manera *común* (ser-con) de la propia preinteligencia, que marca a toda una sociedad y que deriva de la común situación histórica de esa sociedad. De ese modo «la distancia necesaria e insoslayable de los tiempos, culturas, clases y razas constituye un elemento suprasubjetivo, que presta tensión y vida a la comprensión» (GADAMER).
- Por otra parte, se trata de la historicidad *individual de cada uno,* que deriva del origen e historia vital del individuo.

En esa medida toda comprensión, exposición e interpretación es histórica y se encuentra en el signo de ese condicionamiento.

Pero, si *conocemos* tal condicionamiento, *¿no podemos también explicarlo?* ¿No podemos distinguir limpiamente entre lo que Beethoven quiso expresar y lo que es interpretación de von Karajan? ¿No podemos abstraer nuestra preinteligencia del «tema mismo»? Los fenomenólogos clásicos (HUSSERL, SCHLEGER, INGARDEN) lo han considerado posible (cf. 2.1.1). No obstante, el desarrollo del pensamiento hermenéutico ha demostrado que *tal cosa es imposible.* Y asi se habla de la fatalidad inevitable del *círculo hermenéutico:* toda comprensión está marcada por la preinteligencia del comprensor. Y si pretendo

reflexionar y explicar así esa preinteligencia, no haré más que recurrir a otra preinteligencia, que preyace sin explicar. En definitiva, jamás sabremos lo que Beethoven quiso expresar con su *Novena Sinfonía*. E. CORETH caracteriza así el círculo hermenéutico:

> Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos... Es siempre el hombre concreto, determinado en cada caso, el hombre que se experimenta y entiende en su mundo, el que pregunta por el ser del hombre. La precomprensión concreta no puede eliminarse en modo alguno. No podemos saltar por encima de nosotros mismos. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia un puro «yo pienso». Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica... nuestro horizonte comprensivo (CORETH[2], 40).

El *lenguaje* tiene aquí una importancia capital. GADAMER subraya:

> Todo conocimiento mundano del hombre se transmite lingüísticamente. Una primera orientación mundana se realiza en el aprendizaje de la lengua. Pero no es eso sólo. La capacidad lingüística de nuestro «estar en el mundo» articula en definitiva todo el campo de la experiencia (1071).

Una determinada lengua viva es expresión de una preinteligencia común, que se actualiza en la comunicación. El mundo es siempre un mundo *experimentado en la comunicación y abierto lingüísticamente*. Por sí mismo el lenguaje constituye para todo el que lo habla una determinada forma de precomprensión y, en esa medida, marca cualquier comprensión. 4.4.4

La hermenéutica juega un papel eminente en la comprensión moderna de los métodos de *las ciencias del espíritu* (cf. 1.4.1.1). El campo experimental, que es el tema de las ciencias del espíritu, abarca las «obras del espíritu humano» (historia, arte, religión, lenguas). En el método de esas ciencias se trata, pues, especialmente del *comprender* (exposición, explicación, interpretación).

El *historiador* sabe que la importancia de unos acontecimientos históricos nunca se establece inequívocamente, sino que cambia con el horizonte comprensivo (la preinteligencia) de los historiadores; por eso en cada época vuelve a plantearse el problema de la historiografía. La historia hay que *escribirla* de continuo. Las *ciencias artísticas* jamás podrán interpretar las obras de arte en sí mismas, al margen de la historia, sino que aportan a la interpretación su propia preinteligencia. Mas también *el teólogo* sabe que la exégesis de la Sagrada Escritura y la apropiación inteligente de la fe tradicional están siempre marcadas por la determinada lengua histórica de nuestro actual «estar en el mundo». Por ello también la doctrina de fe tiene siempre que articularse de nuevo. Asimismo la apropiación *histórico-filosófica* de doctrinas anteriores de la filosofía se encuentra dentro de ese círculo hermenéutico. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que en las ciencias del espíritu prevalezcan el capricho y la arbitrariedad. Cada una de esas ciencias ha de acomodarse a una severa *exigencia metodológica;* sólo que tal exigencia no elimina el problema hermenéutico. Más bien dicha exigencia metodológica es algo que procede de la precomprensión histórica con la que hemos abierto el tema. 5.5

Tampoco *las ciencias de la naturaleza* están exentas de este problema. La historia de las teorías y métodos de las ciencias naturales muestra su estrecha conexión con las formas de preinteligencia condicionadas por el tiempo y las culturas.

Las que menos se ven afectadas por la problemática hermenéutica son *las ciencias formales*.

2.2. Filosofía analítica

La filosofía analítica representa a dos grandes agrupaciones de la filosofía actual. Sus raíces están en el *positivismo* del siglo XIX. Los centros de su nuevo planteamiento en el siglo XX han sido Viena y Cambridge. Mientras que en el continente europeo se vio fuertemente coartada por los efectos del nacionalsocialismo y del comunismo, en los países anglosajones y escandinavos se convirtió en la corriente filosófica dominante. Fue hacia 1960 cuando su importancia volvió a dejarse sentir fuertemente en el continente europeo.

Tras una breve referencia al *positivismo* clásico, vamos a presentar cuatro posiciones importantes: *Wittgenstein I, el neopositivismo del Círculo de Viena, el racionalismo crítico* y *Wittgenstein II.*

2.2.1. El positivismo

Los principales representantes del positivismo clásico, que alcanzó gran importancia en la segunda mitad del siglo XIX, fueron A. COMTE (1798-1857), E. LAAS (1837-1885) y E. MACH (1838-1916). Ofrecemos las concepciones fundamentales del positivismo:

4.2.3.1 ○ *Empirismo:* muchos positivistas resultan unos empiristas radicales. Todo conocimiento puede reducirse por completo a *sensaciones sensibles*. El positivismo «no conoce más fundamentos que los hechos positivos, es decir, la percepción exterior e interna» (E. LAAS). En el fondo toda la realidad física y psíquica está constituida exclusivamente por *complejos de sensaciones sensibles*. Hasta se pretendió explicar empíricamente la lógica formal.

○ *Materialismo:* con el empirismo enlaza directamente la tendencia de rechazar todo cuanto no es sensible-material. En consecuencia se exponen y resuelven de forma empírica y materialista los temas de la razón, el espíritu, Dios, etc.

○ *Cientifismo:* con pasión ilustrada el positivismo proclama una incondicional *credibilidad científica*. Ciencia es única y exclusivamente la ciencia empírica particular, y sobre todo la ciencia exacta de la naturaleza. La filosofía es simplemente una sierva de las ciencias y su tarea es formular unas síntesis con los resultados de las ciencias particulares (cf. 1.4.1.3).

Famosa se hizo *la doctrina de los tres estadios*, expuesta por A. COMTE, que explica el *pathos* de los positivistas y cuya influencia llega hasta el presente. Según esa doctrina, la evolución de la humanidad recorre tres estadios diferentes: el *teológico*, el *metafísico* y el *positivista*. El estadio positivista es el resultado del progreso humano; sólo con él ha superado la humanidad la superstición religiosa y metafísica alcanzando el estadio y estado de lo científico. Desde ese *pathos* se comprende el afecto *antimetafísico y antirreligioso* de muchos positivistas.

2.2.2. Wittgenstein I

El austríaco L. WITTGENSTEIN (1881-1951) se cuenta entre los representantes más destacados de la filosofía actual. Su obra temprana está esencialmente condicionada por *el desarrollo de la lógica formal* (cf. 1.4.1.1 y 1.4.1.4) desde 1850, que alcanzó su punto más alto en la monumental *Principia mathematica* (1910-1913) de A.N. WHITEHEAD y B. RUSSELL. La primera obra precursora de WITTGENSTEIN es un libro con axiomas numerados, titulado *Tractatus logico-philosophicus* (1921, *Obras completas*, I, 7-83). Vamos a exponer las ideas fundamentales del tratado y, dado su lenguaje notablemente simple y preciso, dejaremos la palabra al autor en la medida de lo posible. 4.5

WITTGENSTEIN parte del *atomismo lógico* de su amigo B. RUSSELL, para quien el mundo es «el conjunto de hechos, no de cosas» (T. 1.1).

> 2: El caso, el hecho, es la permanencia de un estado de cosas. 2.01: El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas). 2.011: Es esencial a la cosa el poder ser parte integrante de un estado de cosas.

La *lógica trata de la posibilidad de unos estados de cosas,* mostrando cuáles son posibles y cuáles no lo son. Indica esa posibilidad de un modo puramente formal.

Todo conocimiento es reproducción. El conocimiento es posible porque lo lógico abarca dos realidades: una *forma de realidad* (posibilidad formal de estados de cosas); y una *forma de reproducción* (del pensamiento).

> 2.18: Lo que cualquier imagen, de cualquier forma que sea, ha de tener en común con la realidad para poder ser reproducida —de un modo correcto o falso— es la forma lógica, que es la forma de la realidad. 3: La imagen lógica de los hechos es la idea. 3.01: El conjunto de las ideas verdaderas constituye una imagen del mundo. 3.1: En la proposición se expresa la idea perceptible sensiblemente. 4.01: La proposición es una imagen de la realidad.

Por ser la lógica forma y reproducción de la realidad, puede decirse que:

> 4.0312: La posibilidad de la proposición descansa en el principio de la representación de los objetos mediante signos. Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan, porque «la lógica de los hechos no se deja representar».



Ludwig Wittgenstein, nacido en Viena en 1889 y muerto en Cambridge en 1951, adquiere una posición clave dentro de la filosofía actual. En su primer período creativo ejerció una influencia decisiva en el nacimiento del neopositivismo (Círculo de Viena); en el segundo, de orientación lingüística, desarrolló entre otras cosas su teoría del lenguaje.

Así pues, todas las proposiciones lógicas constan de *dos elementos:* primero, *la forma lógica,* que es a la vez forma de la realidad; y, segundo, unos *signos,* que representan los objetos reproducidos en las ideas. También podemos formularlo así: Todas las proporciones con sentido contienen exclusivamente:

O *conceptos empíricos* (expresiones que sustituyen a las cosas) y

O *funciones lógicas,* que enlazan los conceptos empíricos.

Con ello se echan las suertes en favor del *empirismo* (cf. 2.2.1). Y la consecuencia del *cientifismo* se hace asimismo inevitable:

> 4.11: el conjunto de las proposiciones verdaderas constituye toda la ciencia natural (o el conjunto de las ciencias de la naturaleza).

Hemos visto en 1.6.10 cómo WITTGENSTEIN define el papel de la filosofía. No es una doctrina ni una ciencia. Es la servidora de las ciencias naturales. Su tarea es *el análisis lógico del lenguaje científico-natural.*

> 4.113: La filosofía delimita el campo discutible de las ciencias de la naturaleza. 4.114: Debe delimitar lo pensable y, por ende, lo impensable. Y debe delimitar lo impensable desde dentro mediante lo pensable. 4.115: Explicará lo inefable exponiendo claramente lo que se puede decir. 4.116: Todo lo que se puede pensar, se puede también pensar claramente. Todo cuanto se deja expresar, se deja expresar claramente.

En oposición al positivismo clásico WITTGENSTEIN rechaza la concepción de que la lógica sea una ciencia empírica y que consista simplemente en la generalización de unos hechos concretos observados. La lógica es más bien totalmente independiente de la experiencia; con todo, sus axiomas son *tautológicos,* o séase, que no dicen nada en absoluto.

¡Recordemos el triángulo platónico (1.8.3)! La posición de WITTGENSTEIN puede interpretarse como una filosofía del espíritu, empíricamente reducida. En lugar de la idea aparece la lógica formal totalmente tautológica. Desde ella se reducen los otros dos «vértices»: el yo se reduce a la quintaesencia de las proposiciones reproductoras, lógicamente estructuradas (ciencia natural), y el ser se reduce a la quintaesencia de unos estados de cosas reproducibles, lógicamente estructurados (realidad). Con esa reducción del triángulo platónico parece que WITTGENSTEIN ha abreviado de tal modo las tres orientaciones del planteamiento filosófico que su filosofía –en el lenguaje platónico– permanece en la caverna de la apariencia sensible. Veremos que el *neopositivismo* (2.2.3) se afirma de hecho en esa reducción. En el propio WITTGENSTEIN las cosas están ciertamente diferenciadas.

Hemos visto que para él la quintaesencia de lo pensable se identifica con el conjunto de la ciencia natural. La frontera de lo pensable es a la vez la frontera del lenguaje, que reproduce los hechos (empíricos). «Las fronteras de mi len-

guaje representan las fronteras de mi mundo.» Pero aquí se le plantea a WITTGENSTEIN la cuestión filosófica del yo por las *condiciones de la experiencia en el sujeto* (cf. 1.8.5). Y ésta es su respuesta:

> 5.632: El sujeto no pertenece al mundo, sino que constituye una frontera del mundo. 5.633: ¿En qué lugar del mundo se puede advertir un sujeto metafísico? Tú dices que aquí se comporta exactamente igual que con el ojo y el campo visual. Pero realmente tú *no* ves el ojo. Y nada *en el campo visual* permite concluir que es visto por un ojo.

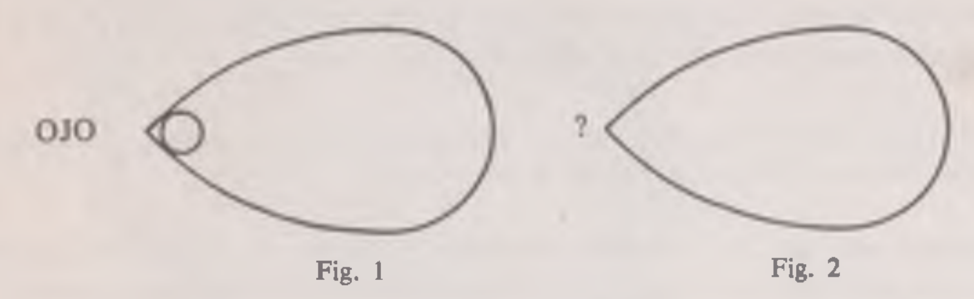


Fig. 1 Fig. 2

«El campo visual no tiene en efecto una tal forma» (como en fig. 1)
Más bien podría entenderse en el sentido de la fig. 2

Esquema 6: Ojo y campo visual según Wittgenstein

De modo totalmente parecido argumenta WITTGENSTEIN respecto de la problemática axiológica que plantea la filosofía *práctica:*

> 6.41: El sentido del mundo debe estar fuera de él. En el mundo todo es como es y todo ocurre como ocurre; *en* él no existe ningún valor, y si lo hubiera no tendría valor alguno. Si existe un valor, que tenga valor, tiene que existir fuera de todo acontecer y de todo ser-así. Porque todo acontecer y todo ser-así es aleatorio. Lo que lo hace no aleatorio no puede estar *en* el mundo, pues de otro modo volvería a ser aleatorio. Ha de estar fuera del mundo.

Lo mismo puede decirse para el problema de Dios y lo religioso:

> 6.432: *Cómo* sea el mundo es algo totalmente indiferente para lo superior. Dios no se revela *en* el mundo. 6.4321: Los hechos pertenecen todos exclusivamente a la tarea, no a la solución. 6.44: Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *el hecho* de que exista. 6.45: La visión del mundo *sub specie æterni* (bajo el aspecto de lo eterno) es su contemplación como un todo —limitado—. El sentimiento del mundo como un todo delimitado es lo místico. 6.5: Para una respuesta que no puede expresarse no existe tampoco una pregunta expresable. No existe *el enigma*. Si puede formularse una pregunta, es que *se puede* contestar. 6.522: De todos modos existe lo inefable, que se *muestra,* y ello es lo místico.

Vemos cómo WITTGENSTEIN se enfrenta a la problemática clásica de la filosofía, que hemos explicado desde el triángulo platónico: la problemática del

mundo (ser), del alma (yo) y de Dios (idea), así como la problemática de sentido de la libertad (praxis) están presentes. Se *muestran*. Pero son *inefables*. No permiten una pregunta ni una respuesta. Es famosa la conclusión del tratado:

> 6.54: Mis proposiciones aclaran por cuanto que quien me entiende a mí, al final los reconoce como absurdos, cuando gracias a ellos —apoyándose en ellos— los sobrepasa. (Por así decirlo, tiene que rechazar la escalera después de haberse subido en ella.) Tiene que superar esas proposiciones, y entonces tendrá una visión correcta del mundo. 7: De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

2.2.3. El neopositismo del Círculo de Viena

La escuela neopositivista, que en buena parte se formó bajo la influencia del tratado de WITTGENSTEIN, se presentó públicamente en 1929 con el escrito *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* (Concepción científica del mundo – el Círculo de Viena). Los representantes más importantes del mismo fueron: M. SCHLICK, O. NEURATH, R. CARNAP, V. KRAFT, H. HAHN, H. REICHENBACH, K. POPPER, H. FEIGL, etcétera.

Los neopositivistas son *empiristas lógicos*. Además son *cientifistas* radicales. Para ellos las ciencias naturales y exactas son las ciencias por antonomasia. Todas las demás ciencias tienen que transformarse en la única *ciencia unitaria* en el sentido que señala el método de las ciencias exactas de la naturaleza. Su propósito fundamental es reconstruir el sistema de las ciencias en definitiva con elementos:

- *vivencias elementales empíricas* (sensibles), y sus
- *conexiones lógico-formales* (cf. 2.2.2).

Sobre la base de su cientifismo se llaman neopositivistas y muchos de sus seguidores se denominan filósofos *científicos*. Dentro por completo de la doctrina de los tres estadios de COMTE (2.2.1) piensan que la verdadera (científica) filosofía sólo ahora ha sido posible. Y por eso condena también la mayor parte del quehacer filosófico desde PLATÓN a HEGEL como *acientífico*. Los grandes méritos del positivismo están, por una parte, en el terreno de la investigación *lógico-formal* y, por otra, en el de la *metodología* y la *teoría de la ciencia*. Seguidamente vamos a mostrar con un ejemplo cómo se ha desarrollado la filosofía neopositivista. 4.6

2.2.3.1. El criterio de sentido

Se trata aquí del problema de *bajo qué condicionamientos tienen pleno sentido científicamente unas afirmaciones*. Según WITTGENSTEIN, la significación de una frase está en el método de su verificación. Es decir: la significación (el

sentido) de una frase está en el método con el que se puede mostrar cuándo es verdadera y cuándo falsa. Para ello, según WITTGENSTEIN y el neopositivismo, sólo son admisibles unos métodos *empíricos*.

R. CARNAP recoge esa idea y la precisa: una frase tiene sentido cuando

- no aparecen en ella *palabras absurdas*, o sea, palabras para las que no pueden darse unas características empíricas, y
- cuando la frase está *formada con corrección sintáctica*.

Así pues, el primer criterio es *empírico* y el segundo *lógico*. Por lo que existen *dos clases de afirmaciones sin sentido* (o lo que es lo mismo, afirmaciones que no pueden ser verdaderas ni falsas). En la *primera* se trata por consiguiente de que *aparecen palabras sin sentido en unas frases de formación sintáctica correcta*.

CARNAP aduce un ejemplo: alguien utiliza el predicado *babig* (una palabra que evidentemente carece de todo sentido) y divide las cosas en *babig* y *no babig*. Si se le pregunta en qué condiciones puede calificarse de *babig* una cosa, responde que no lo puede decir, pues que la condición de *babig* es una propiedad metafísica. Y, según CARNAP, iguales a *babig* son también palabras como «Dios», lo «absoluto», la «nada», etc., que no tienen sentido. Para las frases, en que aparecen palabras de esa índole, no hay ningún método de verificación. Por otra parte, se puede considerar como perfectamente cargada de sentido la frase «en esta nube se sienta Júpiter». En efecto, si el trueno se interpreta como el rugido de Júpiter, tendríamos una nota empírica para «Júpiter».

En la clase segunda de afirmaciones absurdas entran *las frases formadas de modo contrario a la sintaxis*, por ejemplo «César es un número primo» o «la nada *nadea*» (*Das Nichts nichtet*, HEIDEGGER).

Vemos con qué actitud se expresa aquí la actitud fundamental antimetafísica. CARNAP quiere decir que, naturalmente, existen fuera de la ciencia otras actividades humanas, como por ejemplo la religión y el arte. Mas tales actividades no son ciencia ni pueden pretender serlo. El concepto de ciencia está consecuentemente determinado por el *cientifismo*. Para CARNAP metafísica es la expresión de un determinado sentimiento de la vida, que puede manifestarse legítimamente de forma religiosa o artística (cf. 1.4.2 y 1.4.3). Los metafísicos, sin embargo, mezclan religión y poesía con ciencia, preparando unos productos que científicamente carecen de sentido y que tanto en el plano religioso como artístico no tienen ningún valor. Son como músicos sin talento musical.

Desde luego es una crítica transparente la que el neopositivismo hace de la metafísica:

- empieza por establecer de manera acrítica un concepto de ciencia empírico y cientifista;
- a partir de ese concepto de ciencia establece un criterio de sentido;
- desenmascara como absurdo y sin sentido todo cuanto no responde a ese concepto de ciencia.

Esa primera concepción del criterio empírico de sentido es objeto de crítica por parte de K. POPPER, quien demuestra que sobre la base de ese criterio de sentido habría que considerar absurdos no sólo los principios metafísicos sino también muchos de los principios de las ciencias de la naturaleza. Se recurre con ello a una vieja idea de D. HUME (1711-1776). El contenido esencial de la misma era éste: las ciencias de la naturaleza formulan unas leyes naturales como *axiomas universales;* ahora bien, unos *axiomas universales y empíricos no son verificables.* Y si el sentido de un principio es el método de su verificación (empírica), esos principios universales y empíricos resultan absurdos.

Un ejemplo: «todo cobre conduce la electricidad» es un principio universal y científico de la naturaleza. ¿Cómo puede verificarse? Que el cobre conduce la electricidad es algo que hasta ahora sólo se ha observado en una parte del cobre, mientras que existe otro mucho cobre que todavía no ha sido analizado bajo este aspecto. Es célebre el ejemplo de «todos los cisnes son blancos», cuando pudieron luego descubrirse también cisnes negros.

¿Y cómo distingue POPPER los principios científico-naturales de los metafísicos? No mediante una *posibilidad de verificación* empírica, sino mediante la *falsabilidad* empírica. Los axiomas científico-naturales (también los axiomas universales) son de tal índole que, mediante la observación, podrían demostrarse como falsos. En Australia se encontraron cisnes negros; y se podría encontrar cobre que no condujese la electricidad. Sin embargo los principios metafísicos no son empíricamente falsables, por lo que resultan absurdos. Pero tampoco con ello se cerraba la discusión acerca del criterio de sentido, pues que, estando a la teoría de POPPER, todas las hipótesis existenciales serían absurdas o metafísicas; por ejemplo, la hipótesis de que existen todavía planetas no identificados.

CARNAP ensayó una nueva concepción del criterio de sentido sustituyendo la *verificabilidad* por la *posibilidad de confirmación* o *revisibilidad.* Con ello el criterio de sentido se hacía esencialmente más tolerable. Y podría formularse así:

> Para que una afirmación «pueda calificarse empíricamente de sensata, es necesario y suficiente que tal afirmación forme parte integrante de un lenguaje empírico, es decir, de un lenguaje construido con unas reglas precisas de sintaxis, cuyo conjunto de afirmaciones sea capaz de confirmación» (STEGMÜLLER, I, 410).

Pero también esta concepción más tolerante hizo necesario un ablandamiento. Se echó de ver que los denominados «conceptos disposicionales» (por ejemplo, «soluble en agua», «cargado de electricidad», «rompible») e incluso conceptos como «longitud», «temperatura», «masa», «electrón», «función-ψ de Schrödinger», etc., ofrecen dificultades. No pueden reducirse sin más o no pueden confirmarse con unos predicados básicos observables.

G. PATZIG resume la problemática del criterio de sentido en los términos siguientes:

...o bien el criterio empírico de sentido es de por sí una proposición absurda, porque no pertenece a ninguna de las dos clases de proposiciones con sentido, establecidas por el mismo (es decir, que no es una proposición lógica ni tampoco empírica —una consecuencia que WITTGENSTEIN redujo valientemente al absurdo en su *Tractatus*, aplicándola a todos los principios filosóficos, incluyendo los suyos propios [cf. 2.2.2 conclusión]—; o bien es un simple proyecto de regulación del uso lingüístico; en cuyo caso nadie necesitaría regirse por él, si prefiere regirse por otro uso lingüístico, como podría ser el tradicional. Tras el fracaso de ambas concepciones quedan todavía otras dos: cabría entender el criterio empírico de sentido cual confirmación del empleo efectivo de las expresiones «proposición con sentido», «afirmación científica», etc. En tal caso sería ciertamente una proposición empírica falsa. Finalmente, en el principio de CARNAP podría verse el intento de trazar una línea divisoria clara, que discurre entre unas proposiciones lógico-matemáticas o empírico-científicas, de un lado, y las proposiciones de la metafísica, del otro. Esta última exposición es la que, a mi entender, más se acerca a las intenciones de CARNAP; aunque tampoco en esta interpretación puede que su intento no se considere logrado: primero, porque la frontera por él trazada no discurre por donde con buenas razones cabría suponer; y segundo, porque no basta con haber trazado la frontera para calificar de absurdos unos principios metafísicos. (En CARNAP[2], 116s.)

2.2.3.2. Del Círculo de Viena a la nueva filosofía analítica

Con el ejemplo del criterio de sentido ha quedado claro que el desarrollo del neopositivismo por lo que respecta a las cuestiones básicas de la filosofía es «la historia de una revisión permanente de las posiciones básicas desarrolladas en cada momento, revisión que se impone con una necesidad inmanente» (E. HEINTEL). Que la problemática, expuesta por nosotros desde el triángulo platónico (cf. 1.8), no pueda eliminarse de manera tan simple como suponían los neopositivistas del Círculo de Viena, lo prueba asimismo la cuestión acerca de la denominada *base empírica*.

¿Qué es realmente lo que *en origen nos viene dado de manera empírica*? ¿Es la *cosa física* o la *vivencia psíquica?* En su obra *Der logische Aufbau der Welt* (La construcción lógica del mundo, 1928) CARNAP elegía una denominada *base propiamente psíquica*. Es decir, que la fundamentación originaria de los conceptos empíricos se da en unas *vivencias psíquicas elementales*.

Un ejemplo: observo a una vaca parda paciendo. Evidentemente se trata de un contenido empírico. La discusión de los neopositivistas en este caso versaría sobre qué es propiamente la base empírica: ¿el contenido *físico* que puede expresarse con la frase «una vaca parda está paciendo», o el contenido *psíquico*, o, lo que es lo mismo, mi vivencia observadora de que la vaca parda come hierba? CARNAP optó por la segunda solución. Y con ello defendía un *solipsismo metodológico;* es decir, un punto de vista que se limita exclusivamente a la propia psique del científico.

Y ciertamente que las consecuencias de ese solipsismo metodológico se revelaron fatales: la física venía a convertirse en una disciplina de la psicología,

la *intersubjetividad* (o comprobabilidad de los principios de observación por otros sujetos) quedaba eliminada y nadie podría ya decir qué tienen que ver las ciencias naturales con la naturaleza. De ahí que Popper rechazase la base psíquica propia y abogase por un *lenguaje del mundo de las cosas y de los cuerpos*. Pero entonces se corría el riesgo de convertir a la psicología en una disciplina de la física, pues lo psíquico podía entenderse simplemente como una *conducta* externa y perceptible de modo intersubjetivo. ¿Cómo puede expresarse, por ejemplo, un dolor de muelas en el lenguaje del mundo de las cosas y de los cuerpos?

Como en el caso del criterio de sentido (2.2.3.1), también en el de la base empírica vemos la problemática interna y la discutibilidad de un punto de vista empírico radical. El problema de la filosofía del yo (transcendental) y de la filosofía del ser (ontológica) no pueden eliminarse. Con la exclusión de esos problemas síguese esta consecuencia: tropezamos con una base del dato empírico, sin que podamos decir si está dado ni si entra en el dato. Nos las habríamos con unas manifestaciones sin un sujeto al que se manifiestan y sin un ser que se manifiesta a través de las mismas (cf. 1.8.2).

La filosofía analítica, cultivada por los seguidores del Círculo de Viena, ha dejado de lado en buena parte las posiciones radicales del neopositivismo. Las relaciones de la filosofía analítica con la metafísica se han hecho mucho más tolerantes en múltiples aspectos. Véase, por ejemplo, lo que escribe W. Stegmüller:

> Hay que esperar, por consiguiente, que la visión del aludido polifacetismo de todo el denominado problema de la metafísica conducirá a que ceda una mutua polémica que carece de bases; hará que, por una parte, el empirista no defienda, más allá de cuanto puede demostrar, unas tesis que sólo puede apoyar en unos argumentos metafísicos que él rechaza, y, por otra, que el metafísico, desde su miedo infundado a las contribuciones positivas que los pensadores empíricos han hecho a la lógica y a la teoría de la ciencia
> —y que desde luego nada tienen que ver con su posición antimetafísica—, no vea un 4.4.1.
> «engendro positivista diabólico» que sólo puede servir para destruir su sistema (I, 428).

2.2.4. El racionalismo crítico

En 1.4.4.2 nos hemos referido ya al racionalismo crítico. Como representantes principales de esta corriente podemos mencionar a K. Popper, H. Albert y E. Topitsch. Cf. también 1.6.13.

Aquí no se trata tanto de la doctrina cuanto de un planteamiento metodológico, de una actitud espiritual. Por ello es fácil compendiar las ideas fundamentales del racionalismo crítico: unas teorías científicas *no son demostrables* por principio. No aprendemos a partir de unos conocimientos e intuiciones, sino *desde los errores*. Se da el progreso científico por el hecho de que intentamos *falsar* las teorías científicas existentes. No existe una última fundamentación del saber. Y no nos queda otro camino que mejorar paso a paso lo existente demostrando lo que hay en ello de falso.

A este respecto el racionalismo crítico deja de lado el punto de vista neutral de la filosofía, defendido por muchos filósofos, por lo que mira a la realidad política y social; «no puede resignarse a frenar ante las fronteras de cualquier tipo que sean, ni ante las fronteras de las disciplinas científicas ni ante ningún campo social que, gracias a la costumbre y la tradición o a un blindaje consciente, parece estar inmunizado contra una crítica racional» (H. ALBERT, 6). Así pues, la racionalidad crítica se halla *comprometida*.

El punto central de ese compromiso es *la crítica de las ideologías*. Cualquier pretensión de sentido, que se hace valer en el Estado, en la sociedad, la Iglesia y la ciencia, cualquier doctrina y cualquier opinión han de someterse al juicio de la racionalidad crítica. Con esto la crítica tiene dos direcciones de ataque.

- Apunta contra todas las doctrinas y pretensiones de sentido *no falsables*, intentando desenmascararlas como absurdas o irracionales.
- Se dirige asimismo contra las doctrinas en sí falsables, que sobre la base de ciertas estrategias e intereses se han acorazado o *inmunizado contra la crítica*.

En ese sentido corresponde al racionalismo crítico un cierto rasgo agresivo e ilustrado.

Pese a lo cual no se puede desconocer su importancia positiva: la filosofía es una *ciencia racional y crítica* (1.5.5). No puede darse ninguna pretensión de sentido, ninguna doctrina, ninguna teoría, que pueda enarbolar legítimamente la pretensión de inmunidad a la crítica. La misma honradez intelectual obliga a examinar críticamente las pretensiones de sentido antes de adoptarlas. Nada puede ser tan santo, tan honesto, que no pueda ser puesto en tela de juicio y examinado de un modo racional y crítico. Frente a las experiencias de ideologías estatales inmunizadas (marxismo-leninismo, nacionalsocialismo), el racionalismo crítico subraya con razón que todo dogmatismo, toda estrategia de inmunización ha de ser sometido implacablemente a la crítica.

Pero entonces se sigue este problema: el concepto crítico de los racionalistas críticos depende en definitiva del principio de falsación formulado por POPPER (cf. 2.2.3.1 y 1.6.13). Ese principio se halla en un contexto empírico y cientifista, afirmando entre otras cosas que *es irracional o absurdo todo cuando no se puede falsar empíricamente* (por alguna ciencia particular). Cuando los racionalistas críticos lo afirman, esa su afirmación se convierte *a su vez en un dogma*, necesitado de crítica. Ya ARISTÓTELES sabía que el método de la demostración de una cosa depende de lo que se trate. Las teorías filosóficas, como la metafísica de ARISTÓTELES o la filosofía transcendental de KANT, por ser teorías no empíricas de lo empírico (cf. 1.4.13), es evidente que no pueden comprobarse o falsarse empíricamente. Mas, como pretenden transcender la experiencia por la vía de una racionalidad y coherencia absolutas, les corresponde una posibilidad de crítica de distinta índole, que no es empírica (experimental, prognóstica), mas no por ello menos racional.

Así pues, si el racionalismo crítico no quiere ser a su vez un dogmatismo inmune a la crítica, debe diferenciar filosóficamente su concepto de la misma, pues de otra forma se vería obligado a declarar irracionales y absurdas de modo crítico-dogmático unas teorías filosóficas y teológicas de máxima racionalidad por el hecho de no poder entenderlas desde el punto de vista de sus supuestos.

2.2.5. Wittgenstein II

Si el *Tractatus* de WITTGENSTEIN (2.2.1) había ejercido una influencia decisiva sobre el empirismo lógico y sobre el neopositivismo, sus *Philosophischen Untersuchungen* (Investigaciones filosóficas, 1953) póstumas fueron asimismo de gran importancia para la moderna *lingüística* y una posición filosófica que se entiende desde la lingüística. La lingüística es una ciencia empírica del lenguaje. Describe determinadas lenguas ya dadas y muestra cuáles son las normas de su uso correcto. Así pues, el pensamiento del último WITTGENSTEIN constituye una *vuelta al lenguaje,* que será característica del quehacer filosófico desde 1960.

WITTGENSTEIN I y el Círculo de Viena (2.2.2 y 2.2.3) creyeron poder desarrollar un *lenguaje ideal,* artificial y formalista, mediante la lógica formal. Como *lenguaje unitario* de las ciencias, esa lógica debía eliminar las incongruencias, anfibologías y matices del *lenguaje cotidiano,* resultando así perfectamente claro e inequívoco. Pero en sus últimos años descubre WITTGENSTEIN que es imposible separar el *significado* de las expresiones del *uso* que de tales expresiones se hace en el lenguaje vivo.

> Todo signo, si aislado, parece muerto. ¿Qué es lo que le confiere vida? El uso es lo que le hace *vivir* (vol. I, *Philos. Unters.,* I, n.º 432).

Lo que una expresión significa depende de cómo se emplea en un lenguaje determinado. No existe un lenguaje ideal. No tenemos más remedio que volver al lenguaje cotidiano.

Cómo se emplea una expresión en una determinada lengua, lo enseña la gramática de esa misma lengua, que comprende las reglas del juego que la rigen.

> La *esencia* está expresada en la gramática (371). Es la gramática la que dice el tipo de objeto que es una cosa (373). La gramática no dice cómo haya de construirse el lenguaje, para que llene su cometido, para que actúe sobre la gente de éste o del otro modo. Describe simplemente, sin que explique en modo alguno el empleo de los signos (496). La explicación del significado explica el empleo de la palabra. El empleo de la palabra en el lenguaje es su significado. La gramática describe el uso de las palabras en la lengua. Se comporta, pues, con el lenguaje de modo parecido a como lo hacen la descripción de un juego, las reglas del juego, con el juego en cuestión (vol. IV, *Philos. Unters.,* I, n.º 23).

La comparación entre lenguaje y juego es de capital importancia. WITTGENSTEIN habla del *juego lingüístico.*

> Un «juego lingüístico» consiste en el caso normal de una secuencia de manifestaciones lingüísticas, en la que entran además una determinada situación externa y las más de las veces también otras acciones (STEGMÜLLER, I, 589).

Juegos lingüísticos son, por ejemplo, mandar y actuar según el mandato, describir un objeto por su apariencia o por sus dimensiones, inventar una historia, hacer un chiste, etc. Quien entra y colabora en un juego lingüístico, entra en una *forma de vida.* El lenguaje es una forma de vida. El lenguaje es algo último, más allá de lo cual no se puede ir. «Todo se dirime *en el lenguaje*», que
4.4.4 constituye «el vehículo del pensamiento».

Y bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la filosofía? Para WITTGENSTEIN entre el análisis lingüístico y la filosofía existen unas relaciones similares a las que mediaban en el *Tractatus* (2.2.2) entre la ciencia natural y la filosofía.

> La tarea de la filosofía no es crear un lenguaje ideal, sino explicar el uso lingüístico del lenguaje existente (*Philos. Gramm.*, p. 19).
> La filosofía no debe manipular en modo alguno el empleo efectivo del lenguaje, lo único que puede hacer en definitiva es describirlo. Porque tampoco puede razonarlo, sino que todo lo deja como es (*Philos. Unters.*, n.º 124).

¿Es, pues, la filosofía una lingüística, es decir, una ciencia particular? ¡Ciertamente que sí! Pero tiene además una importante tarea *terapéutica:* debe curar a los filósofos de todo tipo que tienen «problemas filosóficos», porque dan a las expresiones un significado distinto del que tienen en el lenguaje. Pues los problemas filosóficos clásicos son pseudoproblemas; son *desviaciones debidas al uso del lenguaje.* Los filósofos al viejo estilo son gentes que, cuando oyen decir «está lloviendo», preguntan «¿Quién llueve?»; gentes que cuando leen que la mantequilla sube de precio, quieren fijar la mantequilla. La terapéutica lingüística podría mostrar a tales filósofos cómo ciertas expresiones (por ej. «ser», «yo», «real», «nada», etc.) han de emplearse rectamente de conformidad con las reglas de la gramática. Con ello podría curarles del embrujamiento de la inteligencia.

> ¿Cuál es tu meta en la filosofía? Mostrar a la mosca la salida del cristal (*Philos. Unters.*, 309). Los problemas derivados de la falsa interpretación de nuestras formas lingüísticas tienen carácter de *hondura.* Representan unas inquietudes hondas; hunden sus raíces en nosotros como las formas de nuestro lenguaje, y su significado es tan grande como la importancia de nuestra lengua. Nos preguntamos por qué percibimos como *hondo* un chiste gramatical. (Y ello constituye sin duda la hondura filosófica: 111.) Nosotros devolvemos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (116). Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de cualquier simple locura y ronchón que la inteligencia se busca al chocar con la frontera del lenguaje. Son esos ronchones los que nos permiten conocer el valor de dicho descubrimiento (119).

Surge así la misma situación que se nos presentaba al final del *Tractatus:* De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.»

2.3. Una comparación

Hemos explicado brevemente las posiciones principales de la filosofía fenomenológica y analítica. Ahora podemos establecer los paralelos siguientes:

- HUSSERL y los primeros fenomenólogos están persuadidos de que, mediante el método fenomenológico, podían establecer libremente el puro, ideal y ahistórico *reino de las esencias puras,* y con ello dar un nuevo fundamento a la filosofía.
- El existencialismo condujo a una vuelta al *yo,* a *la libertad,* a la *historicidad,* lo *individual-concreto.* Con ello el ideal de la fenomenología clásica se pone en tela de juicio desde la praxis existencial. El desarrollo de la filosofía *analítica* llevó paso a paso hasta la disolución de los supuestos en que se asentaba el Círculo de Viena. El *racionalismo crítico* subraya que es imposible un conocimiento seguro.
- La *hermenéutica* acentúa el carácter condicionado de nuestra comprensión, conocimiento y saber por una *presciencia* o preinteligencia, que deriva de nuestra historicidad y que condiciona nuestra mismo *lenguaje.* El *círculo hermenéutico* es inevitable. En paralelismo con esto WITTGENSTEIN II pone de relieve el alcance del lenguaje determinado, o de los juegos lingüísticos precisos que son nuestras formas de vida.

Vemos, pues, cómo ambas tradiciones de la filosofía actual parten de una pretensión absoluta y concluyen en la problemática del lenguaje condicionado.

2.4. El marxismo

Con anterioridad a 1960 el papel del marxismo en la filosofía actual venía dado sobre todo por el hecho de que el *marxismo-leninismo* se había convertido desde 1917 en la doctrina oficial de la Unión Soviética. Pero también en Occidente logró el marxismo un peso notable (por ej. el *austro-marxismo*). Y desde 1960 el neomarxismo ha alcanzado una gran importancia en los países occidentales.

2.4.1. Karl Marx (1818-1883)

En 1.4.4.1 hemos aducido ya uno de los pasajes fundamentales del pensamiento de Marx con su doctrina de la *base y superestructura.* Convendría volver a leer 1.4.4.1.

MARX concibe al hombre desde el *proceso laboral* en el que se encuentra; es decir, desde el *estadio evolutivo* de la producción económica y de las *relaciones* sociales de producción. Ambas cosas constituyen *la base material-económica*. Si se quisiera establecer aquí una conexión con el triángulo platónico y con las tres corrientes capitales del filosofar tradicional (cf. 1.8.3 y 1.8.5), cabría interpretar a MARX del modo siguiente: la producción como base material-económica aparece ocupando el lugar de *lo absoluto*. La famosa aspiración de MARX que quería poner a HEGEL de cabeza sobre los pies, afecta directamente a este aspecto: en el puesto del absoluto-divino de HEGEL entra en MARX lo absoluto material-económico del proceso productivo como la realidad que todo lo sustenta.

Esa base material-económica es algo supraindividual, algo *colectivo;* más aún es el proceso de producción social de la *especie* hombre. En ese proceso el hombre produce y *es producido*. En todo ello sería absurdo considerar al hombre como una persona individual.

> Esas sumas de fuerzas productivas, capitales y formas sociales de intercambio, que cada individuo y cada generación encuentran como algo ya dado, constituyen el fundamento real de lo que los filósofos se representan como «substancia» y «esencia del hombre», de cuanto han exaltado y combatido... (Feuerbach, *Ideología alemana, Obras completas,* vol. II, 47). Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente en cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales (II, 3).

De este modo la situación existencial del hombre está totalmente definida desde la base material-económica. Pero esa base está *degenerada*. Se caracteriza por *la oposición de clases*, que condiciona los procesos de producción. Tal oposición de clases tiene su origen en la *propiedad privada de los medios de producción*. Y esa propiedad privada conduce a que la posibilidad de disponer de las cosas se convierta en una posibilidad de disponer sobre los hombres.

Dicha base material-económica degenerada se desarrolla en el sentido de una normativa interna, empezando porque las relaciones de producción responden al estado existente de las fuerzas productivas (instrumentos, máquinas, técnica); pero las fuerzas productivas continúan desarrollándose. Y poco a poco entran en oposición con las relaciones (precedentes) de producción. De ese modo la industrialización condujo a un enfrentamiento con las relaciones de producción feudalistas. Enfrentamiento que lleva a las *revoluciones*. Una clase nueva y progresista, oprimida hasta entonces, arrincona a la clase superior (reaccionaria) y ocupa el poder. Así, de la sociedad esclavista surgió la sociedad feudal y de ésta la sociedad burguesa. Cada una de estas sociedades tuvo su típico enfrentamiento clasista.

Ha sido, no obstante, en la sociedad *burgués-capitalista* donde la degeneración de la base material-económica ha llegado a extremos singulares. Como en ninguna otra sociedad el capitalismo *explota al hombre, le enajena y convierte en mercancía*. Esa masa deshumanizada por el capitalismo es *el proletariado*, que constituye la clase *última* de toda la evolución. Con el ulterior desa-

rrollo de las fuerzas productivas el proletariado se emancipa, toma conciencia de su situación inhumana y con la última revolución elimina el capitalismo para establecer una *sociedad sin clases*. Será entonces cuando las relaciones de producción *bien montadas* suprimirán todo tipo de explotación y de alienación y la especie hombre llegará a su perfección en una sociedad perfecta. El dominio del hombre sobre el hombre, que produjo la propiedad privada, cesa con la expropiación de los expropiadores.

¿Cuál es la tarea que incumbe a la filosofía en todo esto? «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* al mundo de diversos modos; lo que importa es *cambiarlo* (cf. asimismo 1.6.9). Se trata, por consiguiente, de que la filosofía se haga *práctica* y de que lo racional se convierta en *efectivo*. La tarea básica de la filosofía está, por tanto, en despertar la conciencia proletaria y provocar así un 5.5.4.3
sentimiento revolucionario. 7.1.2

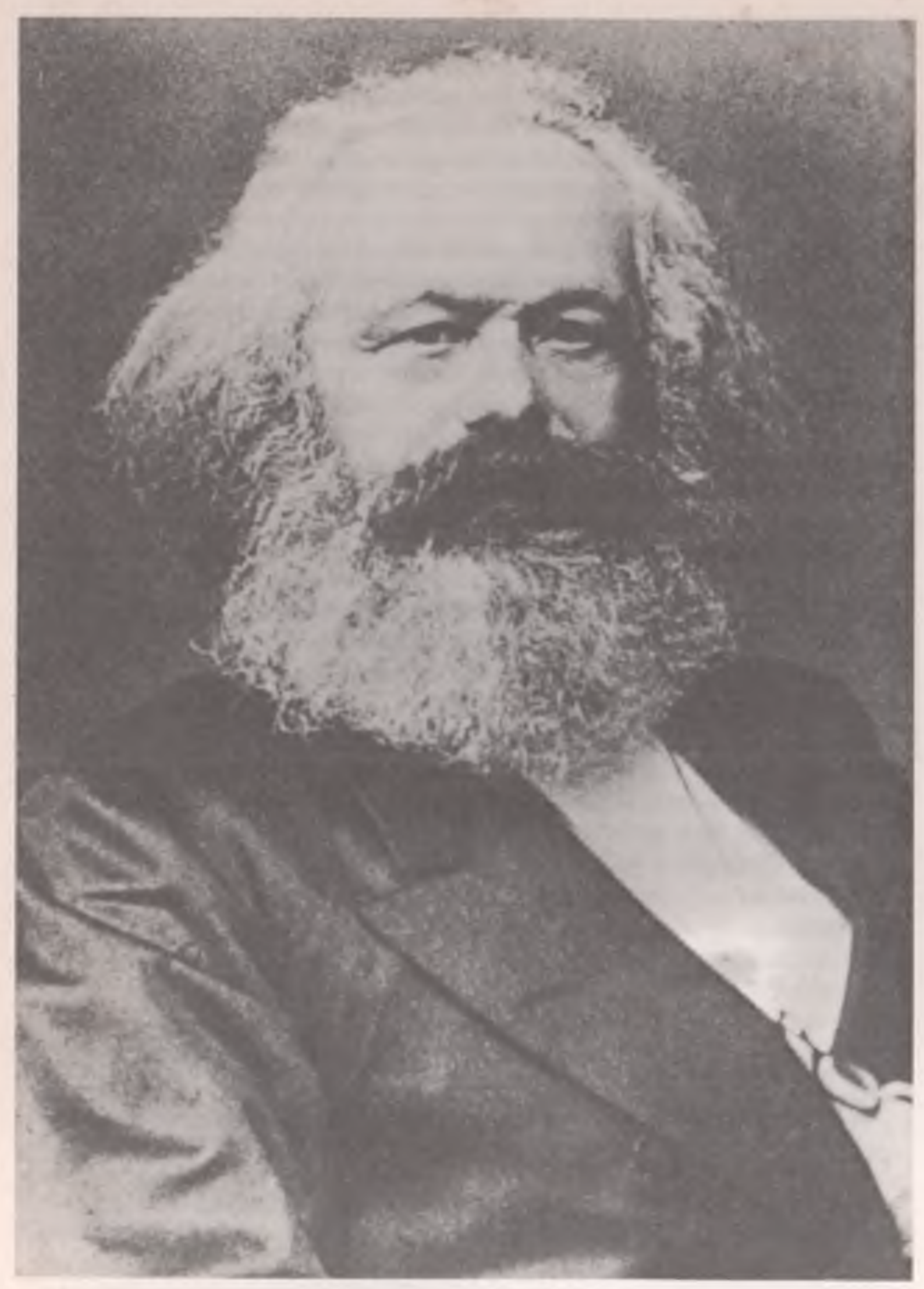
2.4.2. El marxismo-leninismo

El marxismo-leninismo es un sistema fundado sobre el pensamiento de K. MARX, F. ENGELS y V.I. ULIANOV (LENIN). Es la doctrina oficial de la Unión Soviética y de sus aliados. Para el enjuiciamiento filosófico del marxismo-leninismo es determinante el hecho de que las filosofías de esos Estados (pese a las varias manifestaciones de ablandamiento) no son en buena medida libres ni en la investigación ni en la enseñanza. Se hallan montadas sobre el marxismo-leninismo dentro del marco de una sintonía prescrita por el partido. La consecuencia es un creciente acartonamiento de esa doctrina, un dogmatismo acrítico y un culto a los clásicos. El ejemplo del marxismo-leninismo muestra que la filosofía tiene una necesidad esencial de *libertad*. La reglamentación de la filosofía por parte del Estado y de la sociedad le priva del clima que necesita para poder desarrollarse.

2.4.3. El neomarxismo

Se trata aquí de un movimiento complejo, que ha experimentado una notable expansión desde 1960. Como representantes filosóficos (o precursores) de relieve dentro del neomarxismo cabe mencionar a G. LUKÁCS, E. BLOCH, TH.W. ADORNO, H. MARCUSE, J. HABERMAS y W. BENJAMIN. También se acercan a las posiciones neomarxistas J.P. SARTRE y M. MERLEAU-PONTY.

Los neomarxistas rechazan en su gran mayoría el sistema marxista-leninista del comunismo estatal de la Europa del Este. Las concepciones neomarxistas son a menudo una conexión de *ideas* de Marx (sacadas sobre todo de sus escritos de juventud) con modernas teorías *filosóficas* (anárquicas y existencialistas) y *psicológicas* (y sobre todo psicoanalíticas). El pensamiento neomarxista alcanzó durante algún tiempo una gran resonancia entre la juventud académica. A menudo se puede establecer en círculos neomarxistas una evolución



Karl Marx nació en Tréveris el año 1818 y murió en Londres el 1883. Llegó a ser el más significativo teórico del socialismo. Su teoría del materialismo histórico concibe el proceso socioeconómico como la base histórica más decisiva de todo desarrollo. El marxismo es una de las fuerzas más importantes dentro de la filosofía actual.

casi sectaria, que conduce a que las distintas corrientes (por ej. los partidarios de la teoría crítica, leninistas, trotzkistas, maoístas, etc.) se combatan con encarnizamiento. Y además se ha difundido el empleo de una jerga difícilmente comprensible.

Pese a esa variedad, existen unas tendencias básicas comunes:

- *Giro antropológico.* Alentados por el existencialismo (2.1.2) y horrorizados por los resultados del comunismo estatal de la Europa del Este, muchos neomarxistas volvieron a los escritos primeros de MARX, logrando una imagen del hombre mucho más rica que la del marxismo-leninismo ortodoxo. El hombre, como *persona creadora y libre,* autónoma y con su propia responsabilidad, ocupa el centro de interés. El hombre, que ha sido objeto de opresión y despojo por parte del capitalismo tardío, que ha sido manipulado en el sistema tecnológico, tiene que llegar a un desarrollo individual, existencial y libre de todo dominio.

- *Crítica.* El giro antropológico conduce a una *crítica de lo existente,* a la persuasión de que la realidad es irracional e inhumana. Y no se trata tanto de una critica a los abusos individuales y de la necesidad de remediarlos; se trata más bien de la crítica a *toda la organización social del capitalismo tardío.* La meta es la supresión de toda esa injusticia social. Dicha critica se orienta también contra el concepto de una ciencia *neutral,* ajena a los valores (defendida por la filosofía analítica), que se limita a estudiar y exponer objetivamente la realidad dada. Los neomarxistas reclaman (especialmente en el campo de las ciencias del espíritu, de la sociedad y economía; cf. 1.4.1.1) la *ciencia crítica y comprometida,* que en la misma exposición de la realidad comporta ya su crítica. Son las tendencias representadas sobre todo por *la teoría crítica de la Escuela de Francfort* (HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS).

- *Democratización.* Los neomarxistas están persuadidos de que todas las *desigualdades* entre los hombres, con una repercusión social, son en el fondo injusticias que han surgido con la sociedad clasista y que han de desaparecer con la sociedad de clases. Lo cual vale para la desigualdad entre varón y mujer (emancipación femenina), adultos y menores (educación antiautoritaria), profesores y alumnos, empresarios y obreros, así como en general para la desigualdad entre dominadores y dominados. La justicia social en el fondo consiste simple y llanamente en el restablecimiento de la *igualdad* en todos los campos sociales. Los neomarxistas rechazan en su mayor parte el Estado burocrático y ostentativo, centralizado y dirigista, reclamando la máxima *descentralización* en todos los campos. Persiguen unas unidades pequeñas con el máximo posible de autonomía, que deben administrarse por sí mismas *democráticamente.* Con la ampliación de la democracia del Estado *(democracia política)* a toda la sociedad *(democracia social)* debe crearse un sistema en el que todas las medidas y procedimientos *se legitimen* (justifiquen) *democráticamente.* Con ello cesarán la explotación, la alienación y el dominio. Prevalece la convicción de que los problemas de todos los campos han 2.5.2

de resolverse en principio mediante la democratización de los mismos. Pero en todas partes estas concepciones se han revelado a menudo utópicas. Faltan en buena medida unos modelos concretos y practicables, capaces de demostrar cómo la economía, la sociedad, la cultura y la política deben funcionar en ese estado de democratización total y descentralizada. Muchos neomarxistas piensan desde luego que la subversión del mórbido sistema del capitalismo tardío alumbrará por sí mismo a un *nuevo hombre*, que resolverá
6.4.1.2 democráticamente todos esos problemas.

- *Crítica de la tecnología.* Creía MARX que el mal radical, origen y causa de la alienación del hombre por el hombre, era la propiedad privada de los medios de producción. El nuevo hombre bueno llegaría espontáneamente tan pronto como se eliminase ese mal radical. También los neomarxistas rechazan la propiedad privada de los medios de producción, pero dan un sentido más amplio a ese mal radical. Su crítica apunta sobre todo a las *tecnologías* gigantescas, mediante las cuales la economía y el Estado dominan y manipulan al hombre. La alienación del hombre por obra del capitalismo tardío funciona *tecnocráticamente.* Un poderoso aparato de capitalismo estatal y monopolista produce una sociedad de consumo y abundancia, en la cual las masas carentes en el fondo de privilegios permanecen en una minoría de edad y se contentan con un aparente bienestar. A los neomarxistas les repugna ese bienestar, que adormece a las masas alienadas, explotadas y manipulantes.

- *Revolución.* Por todo ello muchos neomarxistas consideran necesaria una revolución. Se enfrentan así ciertamente a un gran problema: según MARX el supuesto para una revolución es una clase revolucionaria. Y en la sociedad capitalista esa clase no puede ser más que la clase trabajadora. Ahora bien, los neomarxistas han podido comprobar que en la clase trabajadora no alienta ningún sentimiento revolucionario. *Objetivamente,* piensan, existe un proletariado, pero *subjetivamente* ese proletariado no quiere saber nada de su situación proletaria. Pero, así las cosas, una situación revolucionaria sin una clase revolucionaria es un absurdo para cualquier marxista. Muchos secuaces del neomarxismo se han resignado y han vuelto al punto de partida del «gran rechazo» (MARCUSE). Otros se han apoyado en una pequeña minoría intelectual, principalmente de estudiantes, considerándose como los abogados competentes y revolucionarios de los verdaderos intereses objetivos de las masas, que evidentemente ni saben ni quieren saber nada de los mismos. Como quiera que sea, también LENIN y MAO llevaron a cabo una revolución comunista sin un proletariado industrial. Algunos han entrado incluso en la vía del *terrorismo,* lo cual está ciertamente en completa oposición a MARX, pues según él una revolución no se da sin una clase social que la sustente.

Sería falso despachar al neomarxismo como un juego de muchachos fracasado, social-romántico y hasta pubertario, que habría acabado hundiéndose por su alejamiento de la realidad. Hay que decir más bien que el neomarxismo ha tenido una gran influencia en el desarrollo de la filosofía desde 1960. Ha

contribuido decisivamente al fuerte interés *socio-filosófico* que hoy define (en abierta oposición a las primeras décadas) el panorama filosófico. Ha sacudido la fe ingenua en la ciencia, la técnica y la economía y se ha opuesto resueltamente al pensamiento empírico-cientifista de la tradición positivista *(discusión del positivismo).* Ha agudizado la visión respecto de problemas como la calidad de vida, los problemas del medio ambiente, las cuestiones de la democracia, la cogestión y la descentralización. Ha despertado el interés por unas *formas de vida alternativas.*

2.5. Posturas particulares

Con la distinción de las posiciones fenomenológica, positivista y marxista hemos logrado una panorámica de la filosofía actual. Sin embargo su variedad es mucho mayor. A continuación vamos a ver cuatro posiciones particulares que hoy se discuten en el área lingüística alemana y aun más allá.

2.5.1. **Reconstrucción dialógica** (Escuela de Erlangen)

En la *Escuela de Erlangen* se cuentan filósofos como P. LORENZEN, W. KAMLAH y O. SCHWEMMER; es un grupo cercano a la tradición de la filosofía analítica.

Típico de los erlangianos es el entender siempre al hombre desde su *situación dialógica;* es decir, desde su participación en conversaciones, consultas y discusiones.

> El discurso humano es siempre y ante todo una alocución a uno o varios compañeros, que dado el caso responden, con lo que en el intercambio de discurso y contradiscurso surge un diálogo, una conversación. Así pues, las frases, verdaderas o falsas, no están como quien dice en el vacío, sino que se afirman o se discuten... (KAMELAH-LORENZEN, 158).

Por ello el propósito de los erlangianos es el de *reconstruir* la lógica, la ética y la teoría de la ciencia desde unos procesos dialógicos.

Es interesante el intento de definir dialógicamente la *verdad.* Una afirmación es verdadera cuando cada hablante competente (es decir, todo el que habla el mismo lenguaje que yo y además está informado y es inteligente) asiente a la misma tras el oportuno examen. La afirmación «Juan está de viaje» es verdadera cuando otros que conocen a Juan asentirían a la misma.

> El hecho de que para enjuiciar así la verdad de unas afirmaciones recurramos al juicio de otros, que hablan el mismo lenguaje que nosotros, hace que podamos calificar este procedimiento como *verificación interpersonal.* De este modo, y gracias a este «método» establecemos entre el hablante y sus interlocutores un consentimiento, que en el arte socrático del diálogo se llama «homología» (121)

Así pues, la verdad se define como un *consensus* (asentimiento) de los interlocutores.

Esta teoría *(Teoría consensual de la verdad)* la han aplicado a la *ética* P. LORENZEN y O. SCHWEMMER. Las normas éticas son asentimientos o consentimientos, que se derivan como resultados de unas consultas (ficticias o reales), en las cuales unas personas que cooperan en una práctica común aportan y comparan sus intereses opuestos. El deber ético fundamental tiene, por tanto, que transcender la propia subjetividad y los propios intereses. En el proceso de consulta los propios objetivos han de cambiar de modo que sean conciliables con los objetivos de los demás.

Muchas han sido las objeciones que se han formulado contra esta teoría de la verificación interpersonal. Como es la de que en tal caso no se plantea realmente el problema de la verdad, sino que se supone dejándolo sin resolver. Los erlangianos dicen: Una afirmación es verdadera cuando otros, que están en situación de enjuiciar su verdad, la juzgan verdadera. Pero eso no pasa de ser un círculo lógico.

2.5.2. Pragmática universal (J. HABERMAS)

J. HABERMAS procede de la *Escuela de Francfort* (cf. 2.4.3), que ejerció una gran influencia sobre el neomarxismo alemán durante los años sesenta y comienzo de los setenta. En la denominada *controversia positivista* fue uno de los portavoces de la crítica al cientifismo de las posiciones neopositivistas o crítico-racionalistas (cf. 2.2).

HABERMAS se pregunta cómo es posible en la sociedad moderna una *identidad* (equivalente aquí a comunidad de convicciones) que en las sociedades anteriores se daba mediante mitos, religiones y sistemas filosóficos, pero que falta en «la sociedad pluralista». Los racionalistas críticos responderían a esa pregunta diciendo que la «sociedad abierta» (POPPER, cf. 1.4.4.2 y 2.2.4) no necesita de tal identidad; pluralidad de opiniones e intereses, unida al espíritu de una crítica racional, conduce por sí misma a una sociedad democrática que se mejora constantemente. HABERMAS no lo cree así.

Y responde a la pregunta en los términos siguientes: una nueva identidad sólo puede conseguirse mediante *consensos* (asentimientos) que se dan en *discursos libres de dominio*. Un discurso de esa índole es aquel en que se postula una *situación hablante ideal* contrafáctica (en oposición a los hechos) y se hace por conseguirla. HABERMAS analiza la *pragmática* de los discursos ajenos al dominio (es decir, muestra cómo los actos de habla o conversación han de regularse para que sean ajenos a todo dominio). Por ello rechaza la distinción, establecida por P. LORENZEN (2.5.1) entre hablantes competentes y no competentes: en la situación de habla ideal todos los participantes han de considerarse *competentes por igual* (de un modo contrafáctico, es decir, aunque realmente no lo sean). Las reglas sobre las que versa la pragmática de discursos ajenos a cualquier dominio son a la vez las reglas básicas de la *ética*.

Con esta su teoría HABERMAS pretende poder resolver tres problemas importantes:

- O *El problema de la verdad:* una afirmación es exactamente verdadera, cuando expresa un consenso logrado en un discurso sin dominaciones.
- O *El problema de la identidad:* cuando la pragmática de los discursos ajenos a cualquier dominio alcanza *a todos* los campos de la sociedad, la sociedad moderna logrará su nueva identidad.

> ... la identidad colectiva sólo puede concebirse hoy de una forma refleja, es decir, fundada en la conciencia de unas oportunidades comunes e iguales de participación en esos procesos comunicativos, con los que se obtiene una formación idéntica como un proceso de aprendizaje continuado (HABERMAS-HENRICH, 66).

- O *El problema de la legitimación,* es decir, la cuestión de cómo pueden justificarse unas decisiones sociales (en política, economía, cultura, etc.) ante los interesados; sólo en el discurso ajeno al dominio, que conduce al consenso, se resuelve el problema de la legitimación.

En contra se han alzado muchas objeciones. Y así se ha puesto en duda la practicidad de tales discursos, en parte porque suponen un alto nivel moral de los participantes, y, en parte, porque los discursos son sistemas muy complejos, cuyo funcionamiento depende de muchas condiciones, y además porque la configuración de *todos* los campos sociales sobre la base de tales discursos resultaría para los individuos como un mar sin orillas ni horizontes. Aparte de que en HABERMAS la teoría consensual de la verdad sólo incluye un aspecto de lo que siempre se ha entendido por «verdad».

2.5.3. Hermenéutica transcendental (K.O. APEL)

La teoria de K.O. APEL está en conexión con la teoría consensual de la verdad, que hemos visto en los de la Escuela de Erlangen y en HABERMAS. APEL afronta el problema de modo que conecta la filosofía transcendental de KANT (cf. 1.8.5) con la hermenéutica moderna (cf. 2.1.3).

El hecho de que las gentes puedan siempre entenderse, hablar entre sí y argumentar supone que (*hermenéuticamente* hablando) tienen una preinteligencia común o, lo que es lo mismo (en el sentido de WITTGENSTEIN) aceptan las reglas de un juego lingüístico. Cada comunidad comunicativa tiene, pues, unas *condiciones de posibilidad de su comunicación.* La verdadera y universal comunidad de comunicación es hoy la humanidad viviente.

Todo conocimiento, pensamiento y actuación se realizan en definitiva dentro del marco de la comunicación. Así las cosas pregunta APEL: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una comunicación real que todos los hombres han de dar por supuestas para poder hablar entre sí? También aquí se

trata de un *problema de consenso*. El consenso no consiste, sin embargo (como en HABERMAS) en *el* asentimiento al que se llega mediante los discursos, sino en *el conjunto de las condiciones que hacen posibles los discursos*. Así pues, será verdadero lo que ha de suponerse para que pueda darse una comunicación.

> Mediante una *reflexión transcendental sobre las condiciones de las posibilidades y validez de la comprensión* hemos alcanzado algo así como un punto cartesiano para la *fundamentación última* de la filosofía. En efecto, quien participa en la argumentación filosófica, reconoce ya implícitamente los supuestos que acabamos de indicar como un *apriori* [condición de posibilidad] *de la argumentación*, y no puede discutirla sin poner a la vez en tela de juicio la competencia argumentativa. En ese sentido querría defender la tesis de que el apriori de la comprensión argumentativa (en la sociedad comunicativa ilimitada y real) alcanza una posición destacada dentro de la «preestructura» transcendental-hermenéutica de la inteligencia: todos los otros supuestos —materiales y existenciales— de la comprensión, por mucho que su relieve vital les permita frecuentemente imponerse contra todas las reglas del juego de la argumentación, tienen que subordinarse en principio al *apriori de la argumentación*, o a la *sociedad argumentacional*, pues sólo sobre el supuesto de esta última pueden también *reconocerse* y *discutirse* en su significado todos los demás (t. I, 62).

La aplicación de este planteamiento a la *ética* ha tenido los mismos resultados que en la Escuela de Erlangen (2.5.1):

> El sentido de la argumentación moral casi podría expresarse en el ... principio de que todas las *necesidades* ... ha de convertirlas el hombre en propósito de comunidad comunicativa, pues por la vía de la comunicación pueden armonizarse con las necesidades de los demás (t. II, 425).

También contra esta posición se han formulado objeciones. Y así se ha señalado que la comunicación y la sociedad comunicativa reales son siempre algo *empírico* (cf. 1.4.1.2 y 1.4.1.3). Las condiciones de posibilidad de esa sociedad comunicativa empírica, por la que APEL se interesa, son a su vez (de modo similar a las reglas de juego en un juego lingüístico de WITTGENSTEIN, cf. 2.2.5) algo empírico. Por el contrario, las condiciones *no empíricas*, que interesaban a KANT, siguen sin merecer consideración alguna. Se plantean además unos problemas de practicidad: ¿Cómo puede entenderse la humanidad en tanto que sociedad comunicativa? ¿Cómo se da una real sociedad comunicativa en el tiempo? ¿No será mañana otra distinta? (cf. 1.6.8).

2.5.4. Crítica lingüística universal (E. HEINTEL)

El filósofo austriaco E. HEINTEL distingue tres corrientes en la «crítica lingüística derivada de la reflexión sobre la lengua»:

○ *El análisis lingüístico de orientación lógica o formalista* (cf. 2.2.2 y 2.2.3),

que se acerca a la filosofía analítica y se orienta a la física y las matemáticas modernas; se esfuerza por lograr un lenguaje lo más exacto posible (lenguaje ideal) «a fin de proteger el empleo del lenguaje científico contra las anfibologías y vaguedades de los lenguajes naturales».

- *La crítica lingüística especulativa*, «que incluso se esfuerza por una forma obligatoria de comunicación, cuando la exigencia de una exactitud en el sentido del modelo conductor de las ciencias exactas se demuestra inadecuada e irrealizable». Se trata aquí de un lenguaje distinto del lenguaje natural (1.3.1), por el cual expresa la filosofía las condiciones no empíricas de lo empírico (cf. 1.4.1.3).
- *La crítica lingüística universal*, que abraza y trasciende la crítica lingüística tanto lógica como especulativa. HEINTEL hace coincidir la crítica lingüística universal con la filosofía:

> En ella se toman las palabras en su acepción real: una crítica lingüística universal se convierte en una universal filosofía de sentido, en la que no pueden darse «sólo» unos giros verbales, pero en la que se investigan y valoran todos los razonamientos *(logoi)* posibles y reales en su respectivo plano de sentido. Este tipo de crítica lingüística incluye tanto la crítica lingüística lógica como la especulativa, y aspira a no dejar al margen de la consideración nada que se presente con la pretensión de un discurso filosófico; más bien relaciona todos esos discursos con su propio propósito y procura hacerlos útiles *in maiorem perennis philosophiæ gloriam* [para la mayor gloria de la filosofía perenne, cf. 1.7] (HEINTEL[1], 426s).

La filosofía como crítica lingüística universal se refiere, pues, al *compendio de cuanto en la tradición y al presente se lleva filosóficamente al lenguaje.* El lenguaje sobre el que versa es el lenguaje de la *philosophia perennis* como un todo. Se apropia críticamente todo discurso filosófico y toma en serio las pretensiones de sentido que en ella se expresan. Relaciona unas con otras esas pretensiones de sentido y persigue una sistematización en el marco de una vasta conciencia problemática. En ese proceso de comprensión, de apropiación crítica y de sistematización subyace al mismo tiempo la posibilidad de un progreso filosófico. La crítica lingüística universal no excluye nada a priori, por lo que no deniega a ningún hablante (filosófico) la competencia, con tal que la pretensión de sentido que él expresa pueda integrarse en la diferenciada conciencia problemática. Al mismo tiempo advierte del peligro de que se mantenga inapropiada la conciencia problemática rota y expresada en el lenguaje:

> ...una tradición sin dominar se convierte —precisamente desde la pretensión de esa realidad— en una carga de la que no podemos liberarnos, porque nos declara culpables, tanto si la negamos como si la arrastramos con nosotros sin apropiárnosla (333).

Filosofía del presente — Panorámica

● **Posiciones de orientación fenomenológica**

○ *Fenomenología clásica*
Filosofía del ser — filosofía del valor — análisis de lo eidético-ideal por el método fenomenológico

○ *Existencialismo*
Vuelta hacia la existencia de cada uno — captación del yo como posibilidad y libertad — análisis de los existenciales

○ *Hermenéutica*
Teoría de la comprensión — intelección, conocimiento y saber están en el signo de una presciencia — círculo hermenéutico

● **Filosofía analítica**

○ *Wittgenstein I y el Círculo de Viena*
Neopositivismo — empirismo — cientifismo — reconstrucción de las ciencias desde una lógica formal y unos elementos empíricos — crítica de la metafísica

○ *Racionalismo crítico*
Principio de falsación — «aprender de los errores» — crítica ideológica — sociedad abierta

○ *Wittgenstein II*
Giro lingüístico — lenguaje cotidiano — filosofía como análisis de juegos lingüísticos y terapia contra las desviaciones en el empleo del lenguaje

● **Filosofía marxista**

○ *Marx*
Teoría de la base-superestructura — definición del hombre por la producción — proletariado como clase última — Revolución

○ *Marxismo-leninismo*
Doctrina oficial de los Estados comunistas

○ *Neomarxismo*
Giro antropológico — teoría crítica — democratización de la sociedad — crítica de la tecnología — revolución

3. REALIDAD

La filosofía arranca de la experiencia cotidiana (1.3) y se pregunta por las condiciones de posibilidad (1.4.1.3) de la experiencia. La crítica filosófica de lo empírico (1.5) muestra que esa realidad empírica supone algo no empírico (1.8.2). El triángulo platónico (1.8.3) puso de manifiesto las tres direcciones desde las que la filosofía de lo empírico se pregunta por sus condiciones no empíricas. Nosotros distinguimos (1.8.5) la dirección de la filosofía del ser, la de la filosofía del yo y la de la filosofía del espíritu en los planteamientos filosóficos.

A continuación vamos a tratar de *la filosofía del ser,* también llamada *ontología* (del griego *on:* ente, ser). ¿De qué se trata? Nosotros tenemos siempre abierto el mundo en la experiencia de cada día. La crítica filosófica de la experiencia (1.8.2) muestra, sin embargo, que el mundo, que aparece a nuestros sentidos, es un *mundo aparente.* La diferencia entre ser y apariencia indujo a PLATÓN a formularse esta pregunta: ¿Qué hay debajo de las apariencias o manifestaciones? ¿Qué es el verdadero ser que se manifiesta y muestra en esas apariencias? Así pues, desde nuestro «ya estar en el mundo» (HEIDEGGER) cotidiano y experimentado lingüísticamente nos preguntamos por la realidad subyacente. ¿Cómo ha de entenderse la realidad a fin de que sea posible ese «estar en el mundo» expresado lingüísticamente?

La ontología no pregunta por éste o el otro ser o campo ontológico sino *simple* y llanamente por el ser *en tanto que es un ser.* Con ello se demuestra como una ciencia fundamental (1.5.2) y universal (1.5.3). ARISTÓTELES, que fundó la ontología y le dio una impronta decisiva, la define por ello como la *primera* ciencia:

> Existe una ciencia, que considera al ser como ser y las determinaciones que le corresponden como tal. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las ciencias particulares, pues ninguna otra ciencia trata del ser en general como tal ser. Más bien se reparten una parte del ser y estudian las determinaciones que se dan para esa determinada parte, como hacen, por ej., las ciencias matemáticas (*Met.,* III, 1, 1003*a*).

Sin embargo hemos de tener en cuenta lo siguiente: en un sentido totalmente determinado la reflexión ontológica es *unilateral* de necesidad. La filosofía del ser y la filosofía del yo se suponen mutuamente y coinciden además con el planteamiento de la filosofía del espíritu (1.8.5). Empezamos por la reflexión ontológica, porque es la *primera* dirección principal, que ha hecho suyo el filosofar de nuestra tradición.

3.1. El ser auténtico y el no auténtico

En nuestra experiencia cotidiana nos las habemos con las cosas más dispares. Con el lenguaje aprendemos a considerar y designar como cosas ciertos complejos de fenómenos (manifestaciones). Hablamos de árboles, casas, coches, montes, lentes, hombres, mares, libros y nubes.

Tales cosas son ante todo formaciones complejas. Constan de *partes*. Tales partes las captamos y designamos a su vez como cosas: los árboles constan de raíces, tronco, ramas y hojas; los hombres de cabeza, tronco y extremidades. Y una vez más las partes de esas partes las entendemos y designamos como cosas.

Por otra parte, entendemos la pluralidad de dichas cosas como *unidades* al tiempo que volvemos a designarlas como cosas: muchos árboles constituyen un bosque, muchas casas una ciudad, muchos coches seguidos una caravana. Con ello descubrimos una enorme *relatividad* en nuestro empleo cotidiano del lenguaje.

De ordinario no nos crea ningún problema designar como cosas el volante, el coche y la caravana, denominarlos entes. La *crítica ontológica* muestra sin embargo que esa relatividad no puede *ser realmente*. Es más bien una relatividad de la *apariencia*. No podemos quedarnos en ella. Debemos más bien preguntarnos qué es el *verdadero ser* que subyace bajo la relatividad de las manifestaciones.

¿Son igualmente seres las partes de mi cuerpo, yo mismo, y el Estado del que soy ciudadano? Es evidente que eso no puede ser.

Podemos imaginar tres posibilidades:

- Las partes de mi cuerpo, o las partes de sus partes, son los auténticos seres. Yo mismo soy un conglomerado de tales partes. Y el Estado es a su vez un conglomerado de conglomerados.
- El Estado es propiamente el ser. Yo soy un simple elemento del Estado, y mis partes corporales son partes de ese elemento.
- Yo soy el verdadero ser. Mis partes corporales son lo que son únicamente en la unidad orgánica de mi cuerpo. El Estado es una unidad de relación de mis iguales.

Las posibilidades aquí señaladas ponen de manifiesto cuáles son las consecuencias que pueden derivarse tan pronto como se habla de relatividad. Ello puede ser gravemente peligroso.

En las páginas que siguen vamos a intentar superar la relatividad de la apariencia mediante la reflexión ontológica. Los pasos de nuestra argumentación constituyen a la vez unas posiciones importantes de la ontología clásica.

3.1.1. Exposición presocrática

Nos remontamos a los primeros orígenes del planteamiento ontológico y señalamos tres posiciones importantes. En todas tres se trata de avanzar desde la relatividad de las manifestaciones hasta el ser auténtico que subyace bajo las mismas.

Las calificamos como posiciones *presocráticas* por ser anteriores en el tiempo a SÓCRATES (470-399).

3.1.1.1. Suelen considerarse como los primeros filósofos de nuestra tradición los primitivos filósofos jónicos de la naturaleza. Se preguntaron ya por el fundamento último o principio (gr. *arkhe*) de todas las cosas, es decir, por el verdadero ser que subyace a todas las manifestaciones. TALES DE MILETO (ha. 625-545) enseñó que el verdadero principio básico de todas las cosas era el *agua*. ANAXÍMENES DE MILETO (ha. 585-526) entendió como *aruhe* el *aire*. La pluralidad del mundo aparente —pensaban ellos— puede explicarse desde el movimiento y cambio de unos de esos elementos. Mientras que el verdadero ser sería *homogéneo, material y elemental.*

3.1.1.2. HERACLITO DE ÉFESO (ha. 540-480) sigue un camino totalmente distinto, preguntándose de dónde procede la *diferencia,* la oposición que se evidencia en la pluralidad y en el cambio constante de las manifestaciones. Los milesios no pudieron solucionar este problema con sus elementos primordiales homogéneos (agua, aire). Para HERACLITO el principio que subyace bajo el mundo aparente es *la lucha de los contrarios, la contradicción* que todo lo domina y lo mantiene todo en movimiento y cambio. Para ello elige el modelo del *fuego,* cuya oscilación, llamarada y extinción adquiere por lo demás un sentido divino. No existe nada permanente, nada que se mantenga. Todo se mueve y cambia.

> Ese ordenamiento mundano, que es el mismo para todos los seres, no lo ha creado ningún dios ni ningún hombre, sino que existió siempre y es y será un fuego vivo y eterno, que arde en parte y se apaga en parte (fragm. 30).
> La guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas. A unas las presenta como dioses, a otras como hombres, de unas hace esclavos y de otras seres libres (fragm. 53). Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre. Pero se cambia justamente como el fuego, cuando se mezcla con un material humeante y se denomina según el olor de cada uno (fragm. 67). No se puede entrar dos veces en el mismo río (fragm. 91). Y es siempre una y la misma cosa, que habita en nosotros: viviente y muerta, vigilante y dormida, joven y vieja. Pues esa realidad todo lo cambia a la vez que todo la cambia (fragm. 88).

El mundo experimental es engaño y apariencia. El verdadero ser es ese fuego divino, que todo lo domina. Filosofar es tanto como conocer el sentido, la razón de ese fuego.

3.1.1.3. PARMÉNIDES DE ELEA (ha. 540-480) se hace instruir en su poema didáctico por una diosa, que le enseña los dos caminos de la investigación filosófica:

> El único camino de que el ser es y el no ser no es, es la vía del convencimiento, que sigue a la verdad. Pero el otro, de que el no ser es... constituye el sendero que te aseguro es inexplorable por completo, pues que puedas reconocer al no ser es algo imposible de llevar a cabo y ni puede expresarse... (fragm. 2).

Así pues, la diosa revela *el principio de contradicción:* nada puede ser a la vez y no ser. PARMÉNIDES saca la conclusión siguiente: Si el no ser no existe, no puede haber nacimiento ni muerte, pues que el «aún no ser» (origen, llegar a ser) y el «ya no ser» (desaparición) son no ser, y el no ser no es, no existe. Por ello no hay ningún movimiento ni cambio. Ni tampoco existe ninguna pluralidad, pues el «no ser el otro» es no ser. ¿Qué queda, pues? El *ser mismo.* De él se dice:

> Permanece inmovible e inmutable en las fronteras de unos vínculos poderosos, sin origen y sin cese; pues el surgir y el pasar se pierden en la distancia, y los ha expulsado la verdadera convicción, mientras que permanece y descansa en sí lo mismo y en lo mismo... (fragm. 7-8).

El mundo de las manifestaciones en su pluralidad y movimiento, en su aparecer y desaparecer, es apariencia. El principio de contradicción conduce a una crítica de la experiencia, que apunta al ser auténtico, único, en sí completamente idéntico, eterno, homogéneo y coherente (continuado), cuyos predicados se emplean desde entonces como predicados de lo absoluto.

3.1.1.4. *Panorámica:* La crítica presocrática de la experiencia se enfrenta en su búsqueda del verdadero ser con dos problemas:

- La pluralidad en cambio constante del mundo de las manifestaciones no puede ser el auténtico. La *pluralidad supone unidad* (cf. 1.8.2). El ser auténtico es verdadera unidad.
- Si la experiencia ha de ser posible, tal unidad *no puede ser una unidad indiferenciada.* El ser auténtico no puede ser sólo unidad e identidad, sino también diferencia.

Mas ¿cómo pueden pensarse a la vez la unidad y la diferencia en el verdadero ser? ¿Qué es lo que aporta en la unidad la diferencia, la oposición, que hace posibles la pluralidad y el cambio? Las respuestas de los presocráticos se revelan insuficientes:

- Los MILESIOS se remiten a una unidad material, elemental y homogénea, dejando sin solucionar el problema de la diferencia.
- HERACLITO radicaliza el problema de la diferencia, disolviendo la unidad en la diferencia («fuego», «guerra»).
- PARMÉNIDES radicaliza el problema de la unidad y niega cualquier diferencia.

El planteamiento presocrático constituye en cierto modo la exposición para el desarrollo ulterior de la reflexión ontológica.

3.1.2. El mecanicismo de DESCARTES

Pasamos del origen del antiguo problema ontológico al origen del problema ontológico moderno. Pese a la distancia de más de dos mil años, ambos planteamientos pueden relacionarse fácilmente. El filósofo francés R. DESCARTES (cf. 1.3.3 y 1.6.4), que era a la vez físico y matemático, vivió bajo la impresión del fascinante progreso de la moderna ciencia de la naturaleza, y sobre todo de la *mecánica*. La mecánica es la ciencia de los movimientos de los cuerpos, de sus causas que llamamos fuerzas, y del modo en que los movimientos dependen de las fuerzas. DESCARTES intentó dar respuesta al problema ontológico en el sentido de la mecánica. Se habla por eso de mecanismo o *mecanicismo*. Hay que advertir, no obstante, que el ser de Dios y el ser del espíritu humano (1.3.3) se ordenan a unos campos del ser totalmente distintos. Es la naturaleza empírico-material la que se interpreta de modo mecanicista.

También DESCARTES se pregunta por el verdadero ser, que subyace a las manifestaciones sensibles. También se plantea el problema de la *unidad y la diferencia* (3.1.1). Ambas pertenecen al ser auténtico:

- La *substancia corporal*. Su esencia está constituida exclusivamente por *la extensión* en longitud, anchura y altura *(res extensa)*. Es una *masa infinita* y absolutamente *indiferenciada*, homogénea por completo e idéntica a sí misma, que no muestra ninguna composición atómica y coincide con el *espacio*.
- El *movimiento*. Es el principio diferenciador, porque la substancia corporal es *divisible* y sus partes son móviles. El movimiento es «el paso de una parte de la materia o de un cuerpo, desde la proximidad de los cuerpos que están en contacto directo con ella y que casi se consideran en reposo, a la proximidad de otros cuerpos» (*Princ.*, II, 25; *Obras completas*, VIII, 53).

La disposición de la substancia corporal deriva, por tanto, exclusivamente, del hecho de que sus partes se mueven regularmente. La naturaleza en su conjunto y todas las cosas naturales hay que entenderlas como *máquinas*. Las ciencias naturales muestran cómo funcionan esas máquinas. Puesto que masa y movimiento son *mensurables*, no existe nada en la naturaleza que no se pueda expresar *matemáticamente* (cf. 1.4.1.2). Sin embargo esa única masa



René Descartes (1596-1650), en latín Renatus Cartesius, fue el fundador y adelantado del racionalismo moderno. Con su retroceso desde la duda metódica al indudable *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) introdujo el tema de la filosofía del yo.

homogénea y móvil es un *continuo* infinito: constituye un todo que, pese a las diferencias y límites, condicionados por el movimiento, representa una unidad coherente y extensa.

3.1.3. El laberinto del continuo (LEIBNIZ)

La ontología mecanicista de DESCARTES encontró una crítica a fondo en G.W. LEIBNIZ (1646-1716; cf. 1.7). ¿Puede concebirse realmente esa masa homogénea y continua, extensa y de por sí indiferenciada que DESCARTES admitió y que recuerda el ser de PARMÉNIDES (3.1.1) como el fundamento explicativo del mundo aparente? ¿Puede entenderse a una con el movimiento como el segundo principio básico? LEIBNIZ ve en ese continuo cartesiano «un laberinto para el espíritu humano».

¿Por qué? DESCARTES concibe ese continuo de masa como *compuesto y divisible*. Cuando divido ese continuo, sus partes vuelven a ser divisibles; realmente sólo se las considera bajo el aspecto de la extensión, y la extensión comporta la divisibilidad. Cada división de partes extensas conduce a otras partes extensas, que a su vez son divisibles. Con ello se plantea el problema de *la divisibilidad hasta el infinito*. Si concibo el *punto geométrico* como límite de la divisibilidad, ello no supone ninguna solución, pues el continuo no puede componerse de puntos geométricos, pues lo no extenso (puntos) no pueden reunirse para formar algo compuesto. *¿De dónde resulta, pues, el continuo?* Es imposible que salga de unos puntos, pues éstos no proporcionan continuo alguno. Pero tampoco de partes mínimas, puesto que éstas son extensas, y por ende divisibles. El continuo masivo cartesiano no puede, pues, concebirse en modo alguno. Desaparece en la divisibilidad infinita.

Ya ZENÓN (ha. 490-430), discípulo de PARMÉNIDES (3.1.1), reconoció este problema y demostró que semejante continuo hacía imposible el movimiento. En la línea de su maestro quiso probar que no puede darse ningún movimiento ni cambio, si el ser es perfectamente homogéneo, continuo e indiferenciado. A tal fin formuló sus famosas *aporías zenonianas* (aporía: callejón sin salida). La más conocida es la siguiente: Aquiles y la tortuga organizan una carrera. En ella el magnífico corredor que era Aquiles no pudo alcanzar, sin embargo, a la lenta tortuga. ¿Por qué? Aquiles le dio una cierta ventaja, y en el momento en que Aquiles recupera tal distancia la tortuga se ha arrastrado a su vez avanzando una pequeña distancia; cuando Aquiles recorre esa distancia ya la tortuga ha vuelto a recorrer otra pequeñísima distancia. La ventaja de la tortuga se va haciendo cada vez menor, pero Aquiles no puede alcanzar nunca a la tortuga. La argumentación de ZENÓN y la de LEIBNIZ acerca del mismo problema difieren entre sí:

- ZENÓN dice: porque existe el continuo (divisible), no existe ningún movimiento.
- LEIBNIZ dice: porque existen el movimiento y la división, no puede darse ningún continuo cartesiano.

LEIBNIZ llega a la consecuencia siguiente: el continuo cartesiano de la masa es imposible. Un continuo extenso sólo puede entenderse como composi-

ción de *partes indivisibles*, es decir, de *unidades*, cuya indivisibilidad tiene un fundamento que no se explica en modo alguno con la extensión. El fundamento de esa unidad no es *cuantitativo* (una determinada extensión), sino *cualitativo, esencial* o *formal*. En ese sentido LEIBNIZ denomina a esas unidades *átomos formales* (gr. *atomon:* indivisible) o *mónadas* (gr. *monas:* unidad).

> En efecto, la pluralidad sólo puede obtener su realidad de verdaderas unidades, que proceden de otra parte y que son algo distinto de los puntos, de los cuales se asegura que el continuo no puede derivar de los mismos. De ahí que para encontrar esas unidades reales me vi obligado a volver a un átomo formal, pues algo material que a la vez no puede ser material (es decir, extenso) y por completo indivisible, o lo que es lo mismo, que pueda dotarse con una verdadera unidad. Tenía, pues, que remitirme y en cierto modo rehabilitar las formas substanciales hoy tan desprestigiadas (*Nuevo sistema de la naturaleza, Obras completas,* IV, 478s).

3.1.4. El atomismo

La reflexión ontológica condujo, pues, a LEIBNIZ a la consecuencia siguiente: el verdadero ser, que subyace al mundo de las apariencias, es en principio de distinta índole que la relatividad aparente (3.1) de partes y compuestos (3.1.2 y 3.1.3), que nos impone el uso lingüístico cotidiano. El ser en general es en definitiva necesariamente una *verdadera unidad*.

A ese conocimiento habían llegado ya los atomistas presocráticos LEUCIPO DE MILETO (siglo V a.C.) y DEMÓCRITO DE ABDERA (ha. 460-380). La simple originalidad de su posición contiene todo lo esencial de cuanto dos mil años más tarde sería típico del atomismo moderno. Los atomistas antiguos conocían la doctrina de PARMÉNIDES (3.1.1.3) y estaban empeñados en escapar del laberinto del continuo (o de las aporías de ZENÓN). Su doctrina —un tanto simplificada— era ésta:

En lugar del no ser y del ser de PARMÉNIDES los atomistas hablan del *vacío* y del *lleno*. El no ser se entiende como *el espacio vacío*. Lo lleno es el ser, la pluralidad infinita de los cuerpos mínimos indivisibles, inmutables y no producidos, que son los *átomos*. Los átomos se diferencian entre sí por sus *propiedades geométricas*. Así, por ejemplo, unos átomos redondos, especialmente móviles, constituyen el fuego y el alma. La *formación del mundo* ocurre de un modo totalmente aleatorio y mecánico. Los átomos, en efecto, cumplen un movimiento eterno en el espacio vacío. Ese movimiento conduce (aleatoriamente) a aglomeraciones en determinados lugares del espacio vacío. El torbellino que con ello se origina produce la formación del mundo.

La imagen mundana de los atomistas es tan mecanicista como la de DESCARTES (3.1.2). El filósofo francés defendió, sin embargo, un mecanicismo *no atomista*, mientras que los atomistas (tanto los antiguos como los modernos) propugnaban un mecanicismo *atomista*. El mérito permanente de éstos fue el haber roto la unidad radical del ser (PARMÉNIDES y DESCARTES) para poder concebir una diferencia y pluralidad. Mas la diferencia que introdujeron era *la*

diferencia de lo análogo. El mundo experimental es puesto en tela de juicio por la crítica atomista de tal modo que lo que subyace al mismo es un simple *agregado de átomos semejantes.*

Con ello sin embargo cualquier atomismo incurre en una consecuencia ontológica decisiva, que E. HEINTEL compendia en estos términos:

> Aquí se desarrolla para el atomismo filosófico la auténtica peripecia [cambio, revolución] de que su principio de la composición externa de las manifestaciones con particulillas elementales y materiales [átomos] no puede llegar a aplicarse por lo que respecta a esas mismas particulillas: éstas se presuponen en toda composición externa, mas no pueden explicarse del mismo modo. De lo contrario, el punto material sería la última palabra [cf. 3.1.3] y al mismo tiempo la autodestrucción del atomismo (HEINTEL[1], 95).

Con otras palabras: si el atomismo afirma que todo está compuesto de átomos y por tanto es un conglomerado, simultáneamente afirma que los propios átomos no están compuestos al modo de un conglomerado. Más bien son los auténticos entes, las *verdaderas unidades.* Y como verdaderas unidades subyacen a todas las partes y compuestos. Caso de no entenderse como verdaderas unidades, volvería a plantearse de inmediato el problema del laberinto del continuo (3.1.3).

Mas si los átomos son verdaderas unidades en este sentido, se plantea el problema que ya hemos visto formulado en LEIBNIZ: *¿Dónde está el fundamento de esa unidad?* Ciertamente que no en su extensión, pues ésta es por sí infinitamente divisible. El fundamento de la unidad indivisible del átomo debe ser más bien de índole completamente distinta.

Eso era lo que LEIBNIZ pensaba al hablar de los *átomos formales* o de las *formas substanciales* (3.1.3).

3.1.5. La substancia (ARISTÓTELES)

El mecanicismo atomista (3.1.4) se demuestra insostenible tan pronto como echamos una ojeada al campo de *los vivientes,* de la realidad viva. He aquí una vaca con la que nos encontramos en la experiencia de cada día. Para el mecanismo atomístico la tal vaca no pasaría de ser un simple conglomerado de átomos. Pero de inmediato advertimos que es muy difícil concebir esa unidad viva y orgánica como un conglomerado. La vaca está ahí, constituyendo, según parece, *en sí y por sí* una verdadera unidad, que no puede explicarse por una simple composición externa de partes minúsculas. Sería absurdo de hecho intentar componer la vaca con sus partículas o descomponerla en las mismas. En el primer caso nunca surgiría una vaca, y en el segundo las partículas ya no serían partecillas de la vaca, sino del cadáver de la vaca. Las vacas nacen del cruce de toros y vacas, no como una composición mecánica de partículas, sino en el sentido de una procreación natural.

Sin duda tiene sentido y es correcto decir con una determinada abstracción (cf. 1.4.1.2) de una ciencia particular (por ej. la bioquímica) que los animales constan de moléculas, átomos y partículas elementales, etc. Sólo que se debe tener en cuenta que ese lenguaje es abstracto por razones de método. Prescinde del hecho de que todo lo que es parte de un ser vivo lo es en función del verdadero conjunto, del que es parte, y presupone por lo mismo ese conjunto. La estructura orgánica del ser vivo no ha de entenderse como una composición agregable, sino que el sentido de las partes y partículas
3.4.4 está definido desde el conjunto y en el conjunto del ser viviente.

Así pues, cuando Leibniz habla de átomos formales, no concibe las unidades *minúsculas* en el sentido del mecanicismo atomístico, sino que entiende más bien todo lo que es *verdadera* unidad. Enlazando con la tradición ontológica de Aristóteles, podemos llamar *substancia* a todo ser auténtico, a toda verdadera unidad. Por consiguiente, substancia es *aquello que, como auténtico ser, constituye en sí mismo una verdadera unidad.* También podríamos decir que la substancia es el átomo ontológico. Pero sería conveniente dejar ese lenguaje acerca del átomo a las ciencias de la naturaleza a fin de evitar malentendidos.

Y en nuestra reflexión ontológica hemos llegado a algunos resultados importantes:

- La relatividad, que impone el uso lingüístico cotidiano (3.1), no soporta la crítica ontológica. Todo cuanto existe es, en definitiva, *substancia:* es decir, ser auténtico y verdadera unidad en sí mismo. De no ser así, desaparecería en el laberinto del continuo (3.1.3).

3.4.3.3
- Ante todo se demuestran como substancias los *seres vivos* (hombres, animales, plantas). Pero incluso lo no animado sólo puede *ser* y existir cuando es algo *substancial,* es decir, cuando es un ser auténtico con verdadera unidad en sí mismo.

Pero ¿cómo se convierte algo en substancia? ¿Cuál es el fundamento de que algo sea en sí una verdadera unidad? ¿Cuál es la cualidad por la que algo se constituye en un ser auténtico? Hemos visto ya que aquí no puede tratarse de la extensión o cantidad (3.1.4). Platón hablaba de la participación *(methexis)* del ser en la idea. Aristóteles (su sucesor Leibniz) de la *forma substancial,* que determina a la materia para una verdadera unidad dentro de una especie.

3.1.6. El ser no auténtico

La crítica ontológica de nuestra experiencia de cada día condujo al conocimiento de que todo cuanto subyace a nuestro mundo de manifestaciones es en definitiva una *unidad substancial auténtica y verdadera.* ¡Recordemos nuestro punto de partida en 3.1! Ahora vemos que muchas cosas, que en nuestro lenguaje cotidiano entendemos y designamos como *cosas* (por ej. coches, jardines, gafas, casas, peras, pinturas, ramas, puentes, mesas, libros, etc.), no son

substancia, ni auténtico ser ni verdadera unidad en este sentido ontológico. ¿Qué son entonces?

Podemos formularlo así: las substancias, como auténticas y verdaderas unidades, que existen en sí *(ens in se)* lo son *por naturaleza*. De ahí que a menudo también se denomine substancia *natural* a la substancia ontológica. Substancia es todo aquello que *subyace y precede* a nuestro «estar en el mundo», a nuestro trato epistemológico y operativo con el mundo. Son, en último término, la *base* en la que se apoya nuestro «estar en el mundo». Mediante nuestra intervención teórica y práctica sobre el fundamento de esa base se configura ese mundo de manifestaciones, en el que ocurren todas las cosas y del que hablamos en nuestro lenguaje cotidiano (y también científico). Mediante nuestro trabajo *económico-técnico* producimos, partiendo de lo que existe por la misma naturaleza, los productos de la más diversa índole (aviones, pan, carreteras, hoteles, discos, zapatos, fábricas, etc.). Con la producción *artística* surgen las obras de arte (catedrales, óperas, pinturas, plásticos). Nuestro uso del lenguaje muestra cómo los complejos de fenómenos, que pueden abarcar tanto lo natural como lo artificioso, los designamos y entendemos unitariamente como cosas (por ej. cordilleras, paisajes, ciudades, lugares, ejércitos, aeropuertos, etc.).

También se ha designado a la *naturaleza,* en tanto que compendio de las substancias ontológicas, la *creación primera* (es decir, el cielo y la tierra en cuanto que por su naturaleza son creación de Dios). A esa creación primera se le contrapone la *segunda* (la producida por la teoría y la praxis humana). En un plano teológico expone TOMÁS DE AQUINO esa diferencia:

> Cada cosa se denomina verdadera en la medida en que se ordena al espíritu del que depende. De ahí que a las cosas artísticas se las llame verdaderas porque se ordenan a nuestro espíritu. A una casa se la llama, en efecto, verdadera porque responde a la forma que está en el espíritu del arquitecto, y un discurso se llama verdadero en tanto que es expresión de un espíritu verdadero. De manera similar también a las cosas naturales se las llama verdaderas por cuanto responden a las ideas que están en el espíritu de Dios (*STh.* I, 16, 1).

Por «verdadero» se entiende aquí:

- La propiedad de distinto grado en que está el ser, y
- la cognoscibilidad, que corresponde a un ser sobre la base de dicha propiedad.

Acerca del problema de la «creación segunda», o del «ser no auténtico» y propio, podemos establecer de modo general lo siguiente:

- *Solas las substancias ontológicas o naturales* (por ej. los seres vivos) *son, en sentido genuino, en sí y por sí verdaderas unidades.* Nada artificial es substancia en sentido estricto.
- *Todo lo artificial* («creación segunda») *supone el compendio de las substancias naturales* («la naturaleza») *y permanece referido a la misma.*

Esta referencia de la creación segunda a la primera, de lo artificial a lo

natural, se echa de ver sobre todo en que el hombre, verdadero señor de la creación segunda, en tanto que ser vivo pertenece a la primera y es, por ende, algo natural. Cuando hoy se discute sobre los problemas del entorno, la calidad de vida, las formas alternativas de vida y la humanización del mundo del trabajo,
4.1 lo que en definitiva se discute es sobre tal relación referencial.

Resumen de 3.1.

- En el lenguaje cotidiano se echa de ver una gran *relatividad* acerca del modo con que entendemos y designamos algo como cosa. Esto conduce a la pregunta ontológica de *¿Qué es el ser auténtico, que subyace a nuestro mundo experimental?*

- Ya la crítica ontológica de los presocráticos había puesto de manifiesto que en tal pregunta está en juego el problema de la *unidad y la diferencia.*

- DESCARTES intentó dar respuesta a la pregunta ontológica en el sentido de un *mecanicismo no atomista:* el fundamento de la unidad es un *continuo de masa* homogéneo e infinito; el fundamento de la diferencia es el *movimiento* de las partes de ese continuo.

- LEIBNIZ («laberinto del continuo») muestra cómo el planteamiento cartesiano es insostenible. Es necesario que se den unos *átomos formales* (mónadas) como verdaderas unidades. Su fundamento unitario no puede estar en la cantidad como tal.

- Todo *atomismo* supone que *el fundamento unitario de los átomos es distinto del de los conglomerados,* en que los átomos se reúnen de un modo mecánico.

- El *mecanicismo atomista* fracasa frente a *los seres vivos,* que en sí y por sí constituyen una verdadera unidad. Así pues, el ser auténtico como verdadera unidad es *de distinta índole.*

- Al ser auténtico como unidad verdadera lo llamamos *substancia* (ARISTÓTELES). Todo cuanto subyace al mundo de las apariencias es substancia. Como substancias se muestran ante todo los seres vivos. Pero también lo que no es ser animado debe ser en definitiva substancial; de lo contrario desaparecería en el laberinto del continuo.

- Las substancias en sentido ontológico lo son *por naturaleza. Nada artificial es substancia. Todo lo artificial presupone lo natural* (las substancias) *y permanece referido a ello.*

3.2. Acto y potencia

Vamos a estudiar en este apartado algunos conceptos básicos de la ontología. Esos conceptos básicos se han dado en la tradición del *aristotelismo*, que dentro de la historia de la filosofía sigue constituyendo la tradición más importante por lo que a la ontología se refiere. En el fondo la ontología sigue sustentándose hasta el presente sobre los hombros de ARISTÓTELES.

3.2.1. Origen e importancia de la distinción

La distinción entre acto y potencia es sencillamente capital para la ontología de ARISTÓTELES. Conviene señalar cómo se llegó a esa distinción.

Ya nos hemos referido a la oposición presocrática entre HERACLITO y PARMÉNIDES (3.1.1.2 y 3.1.1.3). El problema de la unidad y diferencia (3.1.1.4) se agudizó en los términos siguientes: para HERACLITO toda unidad se reduce a diferencia, mientras que para PARMÉNIDES toda diferencia se reduce a la unidad. La oposición se discutía sobre todo a propósito de esta pregunta: *¿Qué es el movimiento?* Nosotros experimentamos de continuo movimientos y cambios; pero ¿qué es todo ello? Según PARMÉNIDES (y también ZENÓN, cf. 3.1.3) el movimiento es simple apariencia. Pero también, según HERACLITO, el movimiento es impensable, porque todo movimiento supone siempre algo relativamente inmóvil, que permanece igual a sí mismo; pero ese igual a sí mismo desaparece en la guerra de los contrarios. A ello se suma además el que, según PLATÓN (cf. 1.8.2 y 1.8.3) —al menos en una fase importante de su evolución doctrinal— el movimiento se ordena a la apariencia empírica *(doxa)*, mientras que el ser auténtico y propiamente dicho de las ideas es «ajeno» a todo movimiento y cambio y es inmutable. Para ARISTÓTELES está claro que existe el movimiento y que tiene una significación ontológica.

Pero ¿cómo soluciona el problema? Su respuesta suena así: *Todo lo real consta de dos elementos:*

- El elemento del *ser actual* (gr. *energeia*), en virtud del cual lo real es lo que existe actualmente. Es el elemento que nosotros llamamos *acto* (lat. *actus*).
- El elemento del *ser posible* (gr. *dynamis*), en virtud del cual lo real tiene la posibilidad de llegar a ser algo distinto de lo que es. A ese elemento lo llamamos *potencia* (lat. *potentia:* capacidad, posibilidad).

Así pues, la cuestión ontológica acerca del *ser auténtico* conduce a la distinción de *ser actual* y *ser potencial*. Todo verdadero ser («todo lo real») contiene en sí esa diferencia. Es realmente lo que es *eliminando esa diferencia*. Es el *resultado* de tal diferencia.

Vamos a estudiar esa diferencia ontológica capital poniendo algunos ejemplos. Aquí tenemos un vaso de agua. Ahora está vacío, pero se *puede* llenar de agua; es decir, tiene la potencia, la posibilidad de llenarse. Así pues, actualmente está vacío, pero potencial-

mente está lleno. Pues bien, yo lo entiendo como vaso de agua, cuando lo entiendo como superación de ambos aspectos. El vaso de agua, tal como existe ahí, es el resultado de ambos aspectos.

Ahí vemos un bloque de mármol. Actualmente es eso: un bloque de mármol tal como ha sido sacado de la cantera; pero potencialmente es una estatua magnífica.

Sobre el césped hay un balón: actualmente está en medio del campo; potencialmente está en la portería o fuera del rectángulo.

No entiendo alemán, pero estoy dotado para los idiomas y he empezado a estudiar esa lengua. Actualmente no domino el alemán, pero lo domino potencialmente.

7.2.1.1.1 Ahora bien, ¿cómo explica ARISTÓTELES el movimiento? *Movimiento es el paso de la potencia al acto.* Una pelota está en un determinado lugar; *actualmente, en acto,* ocupa ese lugar. Pero está formada y dispuesta de tal modo que puede moverse, es por tanto movible y, *potencialmente, en potencia,* está en otro lugar. El futbolista golpea el balón y hace que aquello que sólo estaba potencialmente en el balón pase a ser actual. Con otras palabras, *actualiza* la potencia del balón. Ese balón vuela; es decir, que en él se cumple el paso de potencia a acto. Ahora el balón está en otro lugar o, lo que es lo mismo, está actualmente en otra parte.

Ese paso de potencia a acto supone, sin embargo, una *causa,* que lo *produce;* es decir, una *causa eficiente.* Tal causa actualiza la potencia en tanto que en sí misma *está en acto.* El jugador de fútbol puede (es decir tiene la potencia) de transmitir el acto al balón. Con lo cual se echa de ver que debemos hacer una nueva distinción en el concepto de potencia:

- *Potencia activa:* la capacidad de *producir* el acto; por ej. la potencia del futbolista respecto del balón.
- *Potencia pasiva:* la facultad de *recibir* el acto, de actualizarse mediante el acto; por ej. la potencia del balón respecto del jugador.

Por tanto, y según ARISTÓTELES, todo lo real deriva y es resultado de dos elementos: de su ser-actual, por lo que es positivamente lo que es; y de su ser-potencial por lo que tiene la posibilidad de ser otra cosa distinta. Actualmente es él mismo (unidad en sí) y potencialmente lo otro (en diferencia). Todo lo real tiene en sí como elementos unidad y diferencia. Justamente por ello es esa realidad determinada y concreta.

3.2.1.1. Dialéctica

La distinción aristotélica de acto y potencia constituye la base para el razonamiento moderno de la *dialéctica,* que sobre todo en la filosofía de G.W.F. HEGEL ocupa un lugar central.

El razonamiento filosófico de la dialéctica se refiere siempre a unos *contenidos reales.* Se habla de un contenido dialéctico, *cuando puede entenderse algo sólo como resultado de dos elementos contrapuestos,* como, por ej. el movimiento en ARISTÓTELES. Sin embargo, esos dos elementos siempre están *referi-*

dos mutuamente: el uno se refiere al otro que le es opuesto. Tomado en sí mismo, es decir, sin el otro, cada uno de tales elementos es unilateral y abstracto, un aspecto parcial. Su sentido concreto lo alcanzan ambos aspectos sólo cuando quedan asumidos *mutuamente en el verdadero todo,* es decir, en su resultado.

A menudo esa conexión dialéctica se reproduce con las expresiones de «tesis-antítesis-síntesis». Que se trata del problema de la *unidad y diferencia* se echa de ver en la caracterización que la dialéctica tiene en HEGEL: dialéctica es *identidad de la identidad y de la no identidad;* con otras palabras, unidad de unidad y diferencia en todo lo real, unidad de acto y potencia en ARISTÓTELES.

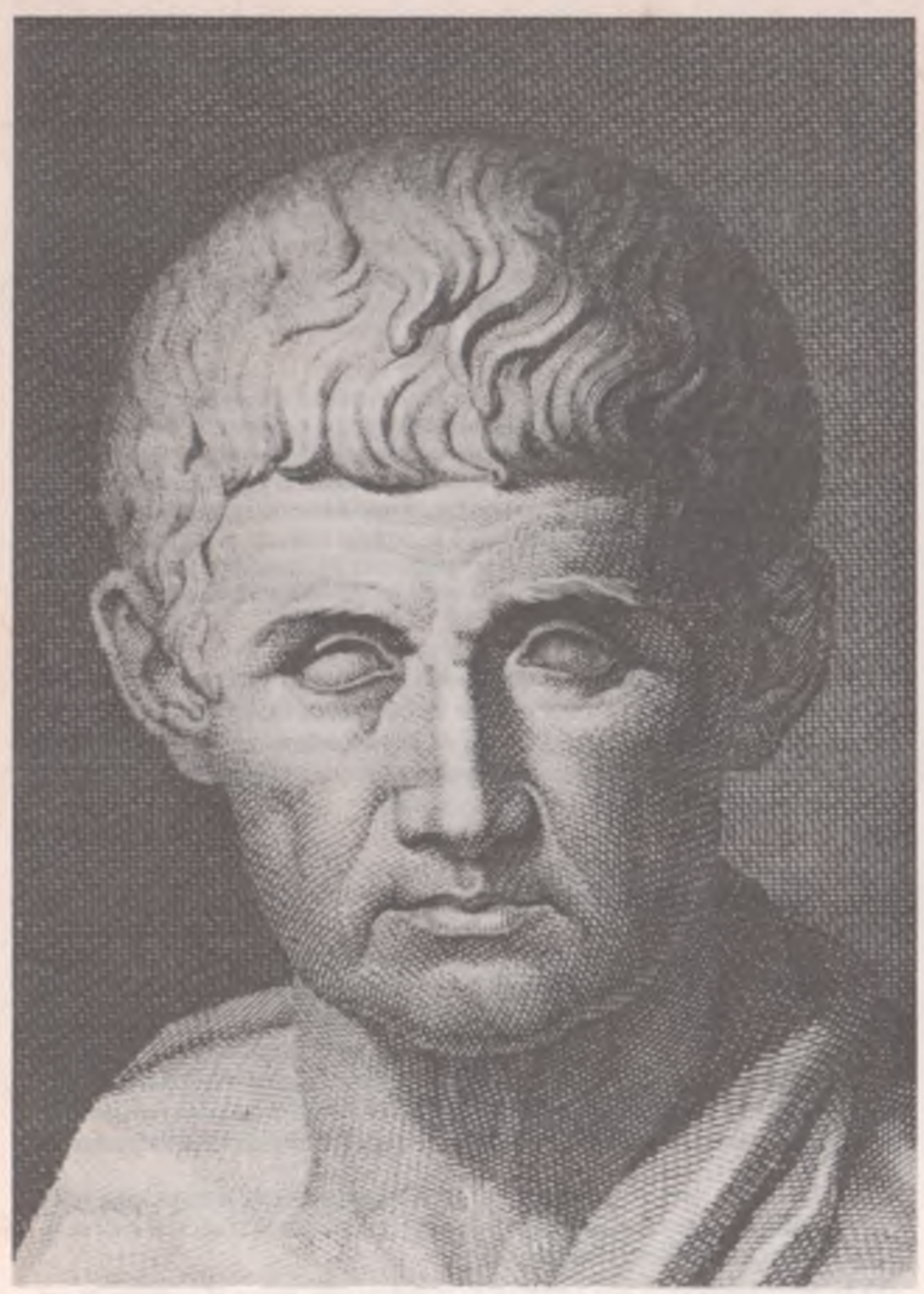
En la concepción hegeliana es dialéctico, por ejemplo, el ser natural (substancia) como unidad de manifestación (el exterior) y de ser verdadero (lo interior). La manifestación como tal es la manifestación (sensible) de algo, que subyace a la misma. De ahí que apunte a aquello de lo que es manifestación: el ser auténtico y propio. Ese ser auténtico, como «el interior de las cosas», «se transmite mediante el movimiento de la manifestación». Necesita de ella y a ella apunta. Sin tal manifestación no puede darse el interior. En esa medida la substancia natural con su carácter concreto es la identidad de ser (interior, esencia) y manifestación (exterior, apariencia), de identidad y no identidad. En la substancia natural se reúnen y quedan «asumidos» dialécticamente ambos elementos. Es el «resultado» de los mismos.

Así pues, la dialéctica no es un método que en cierto modo se introduzca «desde fuera» en la cosa. Ya hemos visto (1.3.4) que en filosofía no puede darse semejante método «externo». Más bien es *la cosa misma la que se demuestra como dialéctica.* Ahí precisamente está el gran descubrimiento que ARISTÓTELES hizo con su doctrina del acto y potencia.

3.2.2. Substancia y accidente

El análisis ontológico de ARISTÓTELES arranca del estudio de los cambios que se realizan *en las substancias.* El movimiento local no es sino uno de tales cambios. Hay otros que afectan, por ej., a la cantidad (por ej. crecimiento y merma), la calidad (por ej. las enfermedades y convalecencias), las relaciones en que está la substancia (como el enamoramiento o la enemistad) etc. En todos esos cambios *se cambia una determinación de la substancia, mientras que ésta permanece igual a sí misma.* De lo cual se deriva una distinción importante:

- La *substancia* tiene carácter de ser *independiente,* que de algún modo «está en sí mismo» *(ens in se)* y que se mantiene y permanece igual a sí misma en el cambio de las determinaciones.
- Las *determinaciones,* que cambian en la substancia, tienen el carácter de ser *dependiente.* «No están en sí mismas», sino que *están* en otra cosa, en la substancia *(ens in alio).* A esas determinaciones que no están en sí las llamamos *accidentes* (lat. *accidere:* suceder, ocurrir).



Aristóteles, nacido el 384 en Estagira y muerto en Calcis el 322, puede ser considerado como fundador de todas las disciplinas clásicas de la filosofía. Fue discípulo de Platón y maestro de Alejandro Magno. Hacia el 336-35 a.C. fundó en Atenas la Escuela filosófica de los peripatéticos (gr. *peripatos:* paseo).

La *relación* entre substancia y accidente es una *relación acto-potencia*. La substancia está *en potencia* respecto de los accidentes. Los accidentes son *actos* que determinan a la substancia. Sin embargo ambos aspectos se condicionan: la substancia sólo es real mediante una determinación siempre accidental. Los accidentes sólo son reales en la substancia. La relación substancia-accidente podemos denominarla relación *dialéctica*.

Recordemos la distinción platónica entre *manifestación y ser auténtico* (cf. 1.8.2). Ahora vemos que la manifestación tiene carácter de *accidental*. *La substancia se manifiesta en sus accidentes*. Lo que nosotros percibimos de la vaca son sus dimensiones, figura, color, movimiento, la olemos, la oímos, etc. La *substancia se manifiesta* y revela en sus accidentes reveladores. A través de esos accidentes experimentamos y conocemos de *qué índole* es la substancia. El siguiente texto de TOMÁS DE AQUINO señala una distinción que se remonta a ARISTÓTELES:

> En tanto que el sujeto [la substancia] está en potencia [pasiva; cf. 3.2.1] recibe las determinaciones accidentales; mientras que al estar en acto las produce. Esto se puede decir de la propiedad como accidente esencial. Pues en el caso del accidente externo el sujeto [la substancia] es simplemente receptor, pues que tal accidente es producido por un agente exterior (*STh.*, I, 77, 6).

De acuerdo con ello hay dos clases de accidentes:

- *Accidentes casuales* (o externos), que en cierto modo acceden a la substancia «desde fuera», pero que son arbitrarios para la determinación esencial de la misma substancia. Son externos a la esencia de la cosa.

  Así resulta accesorio para la esencia del hombre el que sea rubio, músico, andaluz, soltero, adulto o zurdo.

- *Propiedades* (lat. *proprium:* lo propio), que se derivan de la misma substancia y que por tanto apunta a la esencia de la cosa. La substancia se pone en las propiedades y se manifiesta en las mismas.

  Un ejemplo clásico lo constituye la capacidad del hombre para reír, la facultad risiva. Se encuentra doquiera se manifiestan los hombres. Entre otras propiedades pueden enumerarse la sociabilidad, la sexualidad, la capacidad técnica, artística y cúltica del hombre, etc.

La distinción entre accidentes casuales y propiedades tiene una importancia decisiva en conexión con el problema de cómo se manifiesta la esencia de un ser auténtico (substancia) en los accidentes. La substancia en sí nunca nos viene dada directamente; se manifiesta más bien de modo mediato en sus accidentes delatores. Lo que compete a la substancia por su esencia lo reconocemos sólo tras un largo proceso de experiencia con ella. En ese proceso advertimos cuál es la determinación accidental accesoria de la substancia, arbitraria y externa y cuál otra reviste el carácter de propiedad. *Determinar la esencia de*

una substancia equivale a indicar cuáles son sus propiedades y cómo se coordinan.

3.2.2.1. Las categorías

«Categoría viene del griego *kategoria* (acusación) y significa en ARISTÓTELES un *esquema afirmativo* o una *forma de afirmación*. El Estagirita parte del hecho de que nosotros siempre hablamos de cosas. Y entonces se pregunta: *¿Cuáles son los géneros supremos de los conceptos, que afirmamos de las cosas?* A esos géneros los denomina categorías. Pretende ARISTÓTELES que todo cuanto podemos afirmar de las cosas debería entrar en alguna de las diez categorías que él enumera. Y parte del hecho de que las categorías no son sólo *modos de afirmación* sino también *modos de ser*. Por tanto las categorías son a la vez *las formas fundamentales ontológicas* en las que está el ente. Todo lo que es de alguna manera se da, de conformidad con su modo de ser, dentro de una de las categorías.

Tabla categorial de ARISTÓTELES

1) Substancia *(ousia)*
2) Cantidad *(poson)*
3) Cualidad *(poion)*
4) Relación *(pros ti)*
5) ¿Dónde? *(pou)*
6) ¿Cuándo? *(pote)*
7) Posición *(keisthai)*
8) Tener *(ekhein)*
9) Obrar *(poiein)*
10) Padecer *(paskhein)*

Por el cuadro adjunto vemos que la primera categoría es la de *substancia,* mientras que todas las otras constituyen los accidentes. Por lo que a la substancia se refiere ARISTÓTELES introduce una distinción:

- *Substancia primera* es la substancia individual, es decir, ese hombre, esa vaca, etc.
- *Substancia segunda* es la esencia de la substancia primera, es decir, la especie a que pertenece la substancia individual. En «Pedro es un hombre» atribuyo la substancia segunda (predicado) a la primera (sujeto).

Existen ciertamente predicados que superan y transcienden a las categorías. Tales predicados supracategoriales se llaman *transcendentales*. Se trata de los predicados del «ser», «uno», «verdadero», «bueno» y «bello». Entre transcendentales y categorías existe una diferencia importante:

- Las *categorías* se predican de las cosas *unívocamente*. Prescinden por tanto de las diferencias de sus designados (de las cosas designadas por las mismas). Manzano, león y hombre son substancias. En eso coinciden, prescindiendo de aquello en lo que no coinciden. En ese sentido las categorías son *abstractas*.

○ Los *transcendentales* no pueden prescindir de las diferencias de sus designa- 3.3
dos. Así, por ejemplo, el transcendental «ser» no prescinde de nada, porque todo es ser. En esa medida los transcendentales no son unívocos, sino *análogos*. Lo que eso significa lo explica así ARISTÓTELES:

> El ser se emplea en múltiples sentidos, pero siempre en relación con el uno y a una esencialidad única, y no simplemente según una homonimia accesoria; sino que, como se denomina sano todo lo que se refiere a la salud, por cuanto que la contiene o produce, o es un signo de la misma o es capaz de recibirla,... también el ser se predica en múltiples significados, aunque todo en relación con un principio (*Met.*, IV, 2, 1003*a-b*). Ese principio es la substancia.

La tabla de las categorías de ARISTÓTELES ha tenido hasta hoy una gran importancia. Veremos cómo en KANT la doctrina de las categorías experimenta un giro hacia la filosofía del yo (transcendental). Los fenomenólogos, como N. HARTMANN (2.1.1) diferenciaron las categorías supremas en «árboles» de subcategorías (categorías regionales); de ahí que hoy el término «categoría» se emplea en sentidos muy diferentes. A veces incluso se designa como categoría todo concepto general.

3.2.3. Materia y forma (hilemorfismo)

La diferencia acto-potencia del accidente y la substancia (3.2.2) derivaba del análisis de los cambios *en la substancia*, que se mantiene como la base igual a sí misma *(substrato)* en las distintas mutaciones (de lugar, cantidad, cualidad, etc.). Ahora bien, también la *substancia misma se demuestra como mutable*. No sólo se da un *cambio accidental en la substancia*, sino también su *cambio substancial*. Hubo un tiempo en que nosotros no existíamos, no éramos, y habrá un tiempo en el que ya no existiremos: hemos sido engendrados y moriremos. ARISTÓTELES califica al cambio substancial como «simple origen y desaparición».

Se plantea así un problema ontológico, que es semejante al cambio accidental. Con ese cambio accidental se realiza *en la substancia como substrato potencial y permanente* un paso de una determinación actual (accidental) a otra contrapuesta (por ejemplo, un movimiento, 3.2.1). Para ARISTÓTELES se deriva en general la consecuencia siguiente: *En todo cambio ha de haber un substrato que se mantiene; ese substrato se comporta como la potencia frente a las determinaciones actuales y transitorias*. El cambio substancial hay que entenderlo, pues, desde una diferencia de acto-potencia. También en la producción y desaparición de la substancia debe darse un substrato permanente e igual.

¿Cuál es ese substrato potencial, permanente e igual a sí mismo en el cambio substancial? Podemos construirlo ontológicamente. Ante todo ese substrato no tiene *ninguna determinación accidental* (en el sentido de las categorías 2-10; cf. 3.2.2.1), pues las determinaciones accidentales son determina-

ciones en la substancia. Aquí, sin embargo, la que cambia es la substancia y no se puede suponer. Ahora bien, ese substrato como base permanente del cambio substancial no tiene *ninguna determinación substancial,* puesto que en él ha de cambiar la determinación substancial. La construcción conduce, pues, a un *concepto-límite:* existe *un substrato-principio pasivo-potencial de por sí totalmente indeterminado.* Es lo que ARISTÓTELES llama *materia (hyle).*

> Llamo materia aquello que en sí no se designa como algo ni como una realidad de algún tipo ni mediante alguno de los predicados por los que se determina el ser. Existe, en efecto, algo de lo que se predica cada uno de esos predicados y cuyo ser es diferente de cada uno de los predicados. Pues los demás predicados se predican de la substancia, y ésta en cambio se predica de la materia. Por eso esta última no es en sí ni una substancia determinada ni un cuanto [una cantidad] ni ninguna otra cosa. (*Met.,* VII, 3, 1029*a*).

La materia es, pues, según ARISTÓTELES *el origen* [*el de donde*] *indeterminado, pero determinable, de todas las substancias naturales,* un principio pasivo-potencial de determinabilidad indeterminada. Llegamos a ese concepto-límite de materia, cuando nos interrogamos por el substrato del cambio substancial y prescindimos, en consecuencia, de todas las determinaciones accidentales y substanciales en acto. El resultado para el aristotelismo es que la *substancia* como tal, como algo real, es el resultado de los dos elementos siguientes de acto-potencia:

- La *determinación substancial,* que se designa como *forma substancial* (gr. *morphe,* cf. 3.1.3). Determina la materia convirtiéndola en un ser real y substancial dentro de una especie determinada. Le presta, por ejemplo, la perfección ontológica del ser león, del ser encina, etc. Es el acto por el que la substancia es lo que es.
- El *substrato pasivo-potencial,* la *materia* como principio de una determinabilidad indeterminada. Acoge en sí el acto de la forma substancial, y permanece *en la substancia* el principio del «poder ser otra cosa».

Esta teoría ontológica de ARISTÓTELES se denomina la teoría del *hilemorfismo* (*hyle:* materia; *morphe:* forma). Con ella ha intentado la ontología explicar la constitución de la substancia y comprender el cambio substancial.

3.2.3.1. El concepto ontológico de materia

El pensamiento sobre los conceptos-límite, acerca del cual versa la teoría del hilemorfismo, crea dificultades al que empieza a estudiar la ontología. Por ello vamos a explicar algunos puntos.

Ante todo es necesario prescindir de cualquier concepto de materia, propio de las ciencias de la naturaleza. La ciencia de la naturaleza, cualquiera que sea, explica con una determinada abstracción metodológica (1.4.1.2) lo empírico

por otra cosa empírica. Intenta mostrar las partes materiales (por ej. los átomos, las partículas elementales) de las que consta la realidad material. Explica, pues, algo material y determinado por otra cosa determinada y material. Por ello la pregunta de qué es en definitiva la materia, el substrato de determinación que se da en todo material determinado, no es en modo alguno una pregunta que entre en el campo de la ciencia natural. Aquí no se trata de unas condiciones empíricas de lo empírico, sino más bien de las condiciones no empíricas. Es, por tanto, absurdo, pretender *representarse* de algún modo esa materia, que ARISTÓTELES llama materia *primera* o la forma substancial.

El mejor modo de entender lo que significa materia y forma es entender la teoría del hilemorfismo como una teoría *dialéctica* (3.2.1.1). Materia y forma son dos elementos contrapuestos, *cuyo resultado es lo real.* Tomadas aisladamente no son nada real. Podemos hacer aquí una distinción, que es de importancia decisiva en ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO y también en HEGEL. Cuando hablamos del ser distinguimos:

- *lo real,* es decir, el ser, *que es en sí* verdadero ser *(ens quod ens)* y
- *el elemento,* asumido en lo real como resultado, es decir, el ser, que *por el que* existe un verdadero ser *(ens quo ens).*

En todo contenido dialéctico se trata por consiguiente de entender lo real como resultado de sus elementos, que en sí no existen como verdaderos seres reales. En los contenidos ontológicos suele decirse que los elementos son *reales pero no efectivos.* De ahí que tampoco la distinción de los elementos sea puramente mental sino *real.* Lo que sí es efectivo es el resultado de la dialéctica. En esa línea materia y forma, en tanto que potencia y acto, son elementos reales de la substancia efectiva.

La importancia ontológica que tiene esta teoría se echa de ver, cuando dirigimos una mirada a las consecuencias, puesto que la ontología tiene que explicar o reconstruir una experiencia. Y *¿qué es lo que se puede explicar mediante el hilemorfismo?*

- *La contingencia de la substancia natural.* La materia es principio de una determinabilidad indeterminada. Es la potencia pasiva de la materia por la cual se actualiza una forma substancial; en tanto que la substancia material está ahí, *permanece en ella la materia como principio del posible ser otra cosa;* mantiene abierta la posibilidad a otra forma substancial. Ello quiere decir que la substancia natural es por principio de tal índole que puede *surgir y desaparecer.* Es *substancia a demanda,* pues cualquier forma substancial le llega a la materia *casualmente.* Estamos diciendo que la substancia natural es *contingente.*
- *La individualidad de la substancia natural.* La forma substancial afirma *por sí misma* una determinada perfección en el sentido de una especie (por ej. león, encina). Por sí misma, sin embargo, nada afirma sobre la pluralidad de los individuos dentro de la especie (por ej. la pluralidad de leones y encinas).

Por sí misma la materia indica cualquier determinabilidad indeterminada. Cuando la materia como potencia pasiva asume en sí el acto de la forma substancial, la substancia que deriva de la misma *se pone caprichosamente en la materia. Representa la forma substancia (la especie) como algo arbitrario, como algo individual.*

Decimos: esto es *una* vaca o *un* manzano; pero no decimos eso es *la* vaca *sin más* o *el* manzano *en general*. Así también SÓCRATES es *un* hombre, pero no *el* hombre *por antonomasia*.

De ese modo la materia se muestra como *el principio de la individualidad y singularidad* de la substancia dentro de la especie. Ningún individuo representa su especie total.

- *Unidad y pluralidad.* En un determinado aspecto la substancia natural es siempre unidad y pluralidad a la vez. Por una parte, es pluralidad, multiplicidad de las partes hasta el laberinto del continuo (3.1.3). Por otra parte, sin embargo, es verdadera unidad, por ej. un organismo viviente. El aspecto de la unidad deriva de la forma substancial, mientras que el aspecto de la pluralidad (de la cantidad) deriva de la materia primera.

3.2.4. Esencia y ser

Hemos visto que la diferencia acto-potencia entre accidente y substancia (3.2.2) supone la diferencia entre forma y materia (3.2.3). TOMÁS DE AQUINO, que se cuenta entre los ontólogos más importantes de la historia, intentó demostrar una diferencia ontológica acto-potencia definitiva y fundamental, supuesta por la diferencia hilemórfica (materia-forma). Ésa es la diferencia entre *ser y esencia*.

Ya ARISTÓTELES sabía que la perfección de cualquier ente deriva siempre del acto. La potencia está siempre en razón del acto. Pues bien, TOMÁS DE AQUINO intentó concebir *el ser (esse) como acto*.

> El ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas, pues se comporta frente a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. Por ello el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas [accidentales y substanciales]. De ahí que tampoco se comporte frente a lo demás como el receptor [potencia] frente a lo recibido [acto], sino más bien como lo recibido frente al receptor. Pues cuando hablo del ser de un hombre, de un caballo o de cualquier otra cosa, considero el ser como lo que da forma y lo recibido, mas no como aquello a lo que compete el ser (*STh.*, I, 4, 1-3).

En ese sentido el acto del ser *(actus essendi)*, es «la actualidad de todos los actos» y «la perfección de todas las perfecciones».

Pero si el acto de ser es por sí la plenitud actual de la perfección, ¿cómo han de entenderse los entes determinados y limitados en su perfección, es decir,

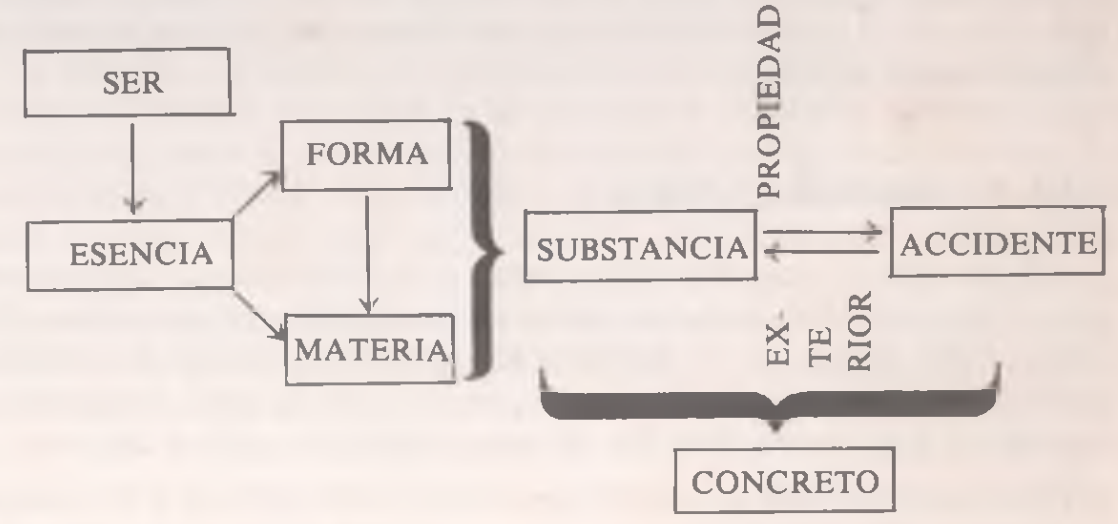
las substancias? Si el acto de ser por sí mismo sólo afirma una positividad, una perfección y no un límite, *¿cómo se ha de concebir lo finito?* Evidentemente debe darse un *principio potencial* que se contrapone al acto de ser. Ese principio potencial (cf. el vaso de agua en 3.2.1) debe ser:

- *pasivo-potencial* en grado sumo, pues por sí carece de cualquier perfección, ya que toda perfección procede del acto de ser;
- y ha de tener carácter de *frontera,* de *limitación.*

A este principio potencial lo designa TOMÁS DE AQUINO *esencia (essentia).* Adviértase que aquí «esencia» se ha de entender en un sentido totalmente distinto de como lo hemos hecho hasta ahora. «Esencia» no significa aquí la plenitud de sentido positivo que tiene una substancia (por ej., esencia del hombre), sino todo lo contrario: como una *negatividad determinada.* La esencia *recibe* y acoge el acto del ser al tiempo que lo *limita.* Así pues, el «acto de ser» como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones queda así recibido y limitado en un sistema de esencia pasivo-potencial. Gracias a ese sistema de esencia se diferencia en *un cosmos de entes finitos.* Por consiguiente cada substancia es una unidad acto-potencia de «acto de ser» y esencia.

La diferencia hilemórfica (materia-forma) explica de qué estructura ontológica brotan los modos del ser finito (contingencia, individualidad, unidad-pluralidad, cf. 3.2.3.1), mas no problematiza el hecho *de que todo ente sea finito.* Muestra *que* la substancia surge y desaparece en la finitud; pero no *por qué* un ente es finito. Según pretende el Aquinatense, ahí se echa de ver una estructura ontológica la más fundamental y última. El ente (substancia) se manifiesta en la dialéctica de los elementos existencia y esencia como acto-potencia. HEGEL se acerca a esta estructura cuando dice:

> En la existencia la determinabilidad forma una sola cosa con el ser, que puesta a la vez como negación, es límite y frontera. De ahí que el «ser otra cosa» no es algo indiferente fuera de él [de la existencia, de la substancia], sino su propio elemento *Enciclop.,* §92).



Esquema 7: El sistema de las diferencias ontológicas

El alcance de esa diferencia acto-potencia entre esencia y existencia es algo que ha puesto de relieve durante siglos sobre todo la Escuela *tomista*. El problema lo ha expresado de modo completamente nuevo M. HEIDEGGER. Reprocha a la ontología tradicional el *olvido del ser*, porque sólo ha tratado del ente (es decir, de la determinabilidad de contenido del qué), pero no del ser mismo que hace posible en exclusiva al ente. Se trata, por tanto, de «pensar en la verdad del ser mismo, en lugar de representarse sólo al ente como ente»; o, lo que es igual, comprender al ente desde su ser y entender la filosofía desde la *cuestión del ser* (cf. 1.6.11).

3.2.5. El sistema de las diferencias

Vamos a intentar ahora un compendio de las tres diferencias acto-potencia ser-esencia, forma-materia, accidente-substancia), a fin de lograr una visión de conjunto. Naturalmente que sólo puede tratarse de una *conexión dialéctica;* de una conexión, pues, en la cual los *elementos* señalados producen lo real como resultado. Partimos de la diferencia ser-esencia:

El acto de *ser* (actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones) es recibido y limitado en el sistema de las *esencias* (potencia pasiva y limitadora). La limitación en la esencia ocurre de tal modo que el «acto de ser» aparece en la diferencia de *forma* y *materia* y obtiene asi la determinación de *substancia* natural y material. En la substancia natural forma y materia se extienden a las *propiedades*, es decir a aquellos accidentes que se derivan de la substancia como tal. De la acción recíproca de las substancias se originan los accidentes *casuales*, en los que la constante determinación de la substancia concreta, del ente genuino, encuentra su remate. El resultado es la substancia natural de su plena concreción.

Por descontado que no todos los ontólogos concuerdan en esa relación dialéctica. Ello depende sobre todo de hasta qué grado de fundamentalidad avanza la cuestión ontológica. Hay muchos estudiosos de la ontología que eliminan el planteamiento estudiado aquí, y que deriva de ARISTÓTELES, limitándose prácticamente el análisis de las categorías o a un compendio de los resultados de las ciencias naturales.

3.2.6. La causalidad ontológica

El *principio de causalidad* (lat. *causa*) se ha formulado de diferentes modos: «Todo cuanto es hecho, es hecho necesariamente por una causa» (PLATÓN), «Nada se hace sin un fundamento» (AGUSTÍN), «Todos los cambios se realizan según la ley de relación entre causa y efecto» (KANT). Ese principio de causalidad tiene interés filosófico al menos desde tres puntos de vista:

- en el aspecto *ontológico:* se trata aquí de entender el principio de causalidad como un *principio del ser;*

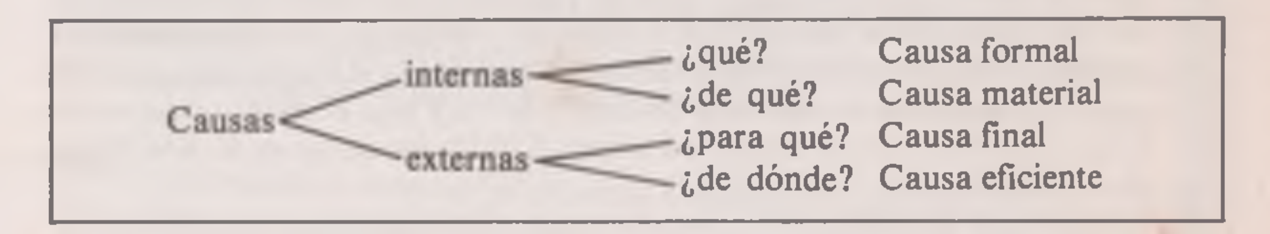
○ en el aspecto *transcendental* (filosofía del yo): aquí se trata de entenderlo como un *principio de conocimiento* transcendental; 4.3.2

○ en el aspecto de la *teoría de la ciencia:* en este caso lo que está en juego es la comprensión del principio de causalidad como principio *metodológico de la investigación científica particular.* 4.6.4

Estos tres aspectos no se oponen en modo alguno. Volveremos en otros contextos a los aspectos transcendental y de teoría de la ciencia. Lo que nos importa ahora es el sentido *ontológico* de causalidad, en conexión con las explicaciones de 3.2.1-3.2.5.

3.2.6.1. La doctrina de las causas en Aristóteles

ARISTÓTELES, que definió la filosofía como la ciencia de las causas últimas, ha diferenciado el problema de las causas en cuatro direcciones:



Esquema 8: El problema de las causas (Aristóteles)

Causa de un ente es, pues, ante todo aquello por lo que se constituye *(causa interna).* En una casa, por ejemplo, tendremos, por una parte, la *forma,* que responde al plan del arquitecto; y, por otra, el material de construcción, es decir, la *materia* de que consta la casa. Pero causa de un ser es también el *fin,* el para qué de su existencia. El fin provoca el origen de un ser; o, lo que es lo mismo, moviliza a las *causas eficientes.* Así el fin de la casa es su habitación, y con vistas a ese objetivo la edifican los constructores.

La filosofía se pregunta por las causas *últimas.* La última causa formal es la forma *substancial,* por la que un ser pertenece a su especie. La última causa material es la *materia primera* como supremo de qué. La cuestión acerca de la causa eficiente última y del fin último de un ser, es decir, el problema de las causas externas últimas, hizo que ya desde PLATÓN la filosofía se plantease el 7.2.1.1 problema de la *teología* filosófica. La siguiente reflexión pone de manifiesto cómo es inevitable el problema del fin último: por su forma substancial todo ser se orienta a un fin y objetivo. Puesto que el mundo es un cosmos y no un caos, debe haber un orden de fines, y por ende un fin último. El problema del que aquí se trata es el de la *teleología* (gr. *telos:* fin, objetivo), sobre el que volveremos. El problema de la *causa eficiente primera* deriva directamente del análisis de las relaciones acto-potencia.

3.2.6.2. Causalidad y doctrina del acto-potencia

Las más de las veces el principio de causalidad se entiende como el principio de la *causalidad eficiente*, y se distingue por tanto entre causalidad y teleología. Partiendo de la doctrina acto-potencia podemos exponer el principio de causalidad como causalidad eficiente en los siguientes términos:

Nada puede estar a la vez y en el mismo aspecto en acto y en potencia, pues que de otro modo habría una contradicción. El vaso de agua no puede estar simultáneamente lleno en acto y en potencia: o está lleno de hecho, y por tanto está vacío en potencia; o está vacío actualmente y potencialmente lleno. Puesto que todo cambio es un *paso de la potencia al acto,* y el ser cambiante no puede ser las dos cosas a la vez, *el acto debe de llegarle de algún otro que a su vez esté en acto.* Ese otro es la causa eficiente. TOMÁS DE AQUINO lo expone así:

> Nada puede pasar de la potencia al acto, si no es por algún ser que está en acto, fuera de él; así, el calor actual, el fuego por ejemplo, hace que la madera, potencialmente caliente, se caliente en acto, con lo que cambia y se transforma. Es imposible que la misma y única cosa esté a la vez en potencia y acto bajo el mismo respecto; eso sólo puede darse bajo respectos diferentes. Porque lo que actualmente está caliente no puede estarlo a la vez potencialmente, sino que al tiempo está potencialmente frio. Asimismo es imposible que algo, a la vez y bajo el mismo respecto, sea motor y movido o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve es movido por otro (*STh.*, I, 2, 3).
> Los ejemplos que utiliza el Aquinatense están condicionados por su época, pero ilustran bien la argumentación.

En la antigüedad el principio de causalidad adoptó sobre todo esta forma: Nada se mueve a sí mismo. Cualquier ser movido es movido por otro. De las tres diferencias expuestas del acto-potencia se derivan sin embargo tres diferentes planos de sentido en la causalidad ontológica:

- *Substancia-accidente* (3.2.2): aquí se trata de la causalidad en el marco del *cambio accidental,* que se explica ante todo con el ejemplo del movimiento. La substancia material en su momentánea determinabilidad accidental es el resultado de múltiples actividades eficientes de numerosos agentes. Ningún cambio accidental se da sin una causa eficiente.
- *Materia-forma* (3.2.3): asimismo cualquier cambio substancial (origen y desaparición) está en el signo de la causalidad. La materia primera no produce ninguna forma, es más bien una causa eficiente la que debe comunicarle un acto formal. Ninguna substancia es causa de sí misma.
- Esencia-ser (3.2.4): la actuación de la esencia por el ser no ha de explicarse desde la esencia. Todo lo finito, en tanto que finito, es causado.

Y aún se deriva una consecuencia importante: *Nada es causa suficiente de un efecto superior a sí mismo.* La causa explica un efecto sólo en la medida en que la perfección del efecto no supera la perfección de la causa (de su potencia

activa). Ninguna causa puede transmitir una actualidad mayor de la que ella misma posee.

Veremos que el concepto *teórico-científico* de la causalidad es incomparablemente más débil que el concepto ontológico derivado de la doctrina acto-potencia. Es preciso mantener claramente diferenciados los dos conceptos de causalidad. El concepto teórico-científico se orienta exclusivamente a la praxis 4.6.4
de las ciencias particulares, y allí tiene su sentido e importancia. Y nada tiene que ver con el análisis ontológico o transcendental. 6.1.5

Resumen de 3.2.

- Todo lo real es resultado de dos elementos: el elemento del ser actual, es decir, del *acto*, y el elemento del ser posible, es decir, de la *potencia*.
- Llamamos *dialéctico* a un contenido, cuando algo sólo puede entenderse como resultado de dos elementos contrapuestos y mutuamente relacionados.
- En el *cambio accidental* se muestra la diferencia acto-potencia con la distinción de *accidente y substancia*. Los accidentes son modificaciones de la substancia, que pueden cambiar en tanto que la substancia permanece igual. La substancia aparece en sus accidentes.
- Categorías son los géneros supremos de los predicados que podemos afirmar o predicar de los entes. Cada predicado pertenece a una categoría.
- En el *cambio substancial* (origen y desaparición) se advierte la diferencia acto-potencia bajo la modalidad de *forma y materia*. La substancia natural es resultado de esos elementos. La *materia primera* como principio pasivo-potencial de la determinabilidad indeterminada fundamenta la contingencia, la individualidad y el carácter unidad-pluralidad de la substancia natural.
- Según TOMÁS DE AQUINO, la diferencia acto-potencia entre ser y esencia muestra la estructura ontológica más fundamental y explica asimismo la finitud esencial de los entes.
- El *concepto ontológico de causalidad* deriva de la doctrina acto-potencia: porque no puede darse nada, que a la vez y bajo el mismo aspecto, esté en acto y en potencia, nada puede ser causa de sí mismo. Cada cambio accidental y cada cambio substancial así como todo ente finito en general requieren una causa suficiente.

3.3. Los transcendentales

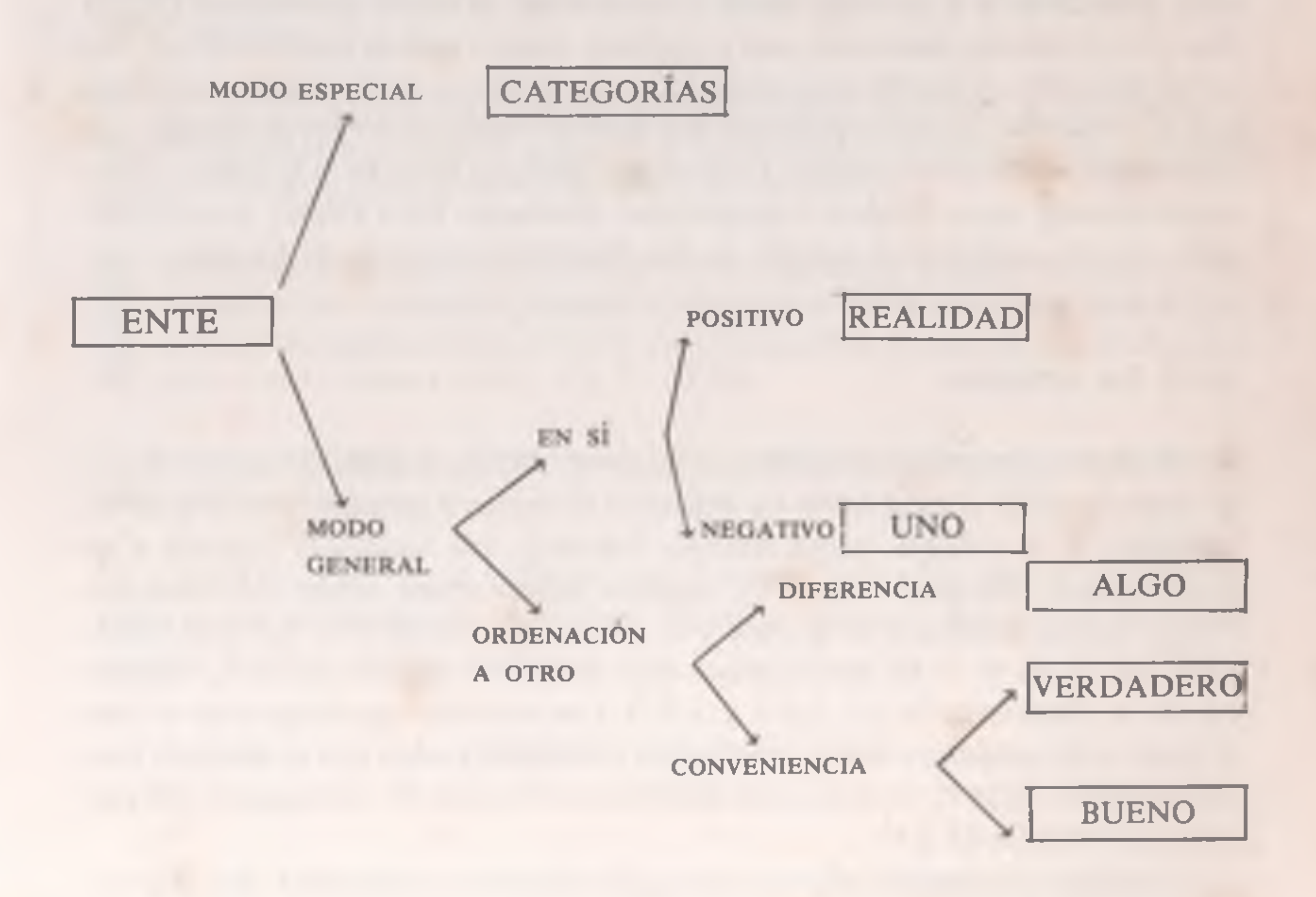
Ya hemos discutido brevemente la diferencia entre categorías y transcendentales (3.2.2.1). Los transcendentales (del lat. *transcendere:* superar) son aquellos *predicados que superan a las categorías*. Estas categorías (en el sentido de la ontología clásica) son los predicados más generales *unívocos* (con una única acepción). Los transcendentales superan cada género de objetividad determinada. Por ello no son *unívocos* sino *polivalentes* o anfibológicos, pues tienen tantas significaciones como categorías hay. Hemos visto cómo ARISTÓTELES define esa anfibología: los transcendentales no son *casuales-polivalentes* (como «sierra» accidente geográfico e instrumento del carpintero) sino que tal polivalencia tiene un *sentido sistemático*. Los transcendentales designan *primordialmente a la substancia* y en segundo término (es decir, desde la substan-
4.5.2.2 cia y apuntando a la substancia) a las categorías accidentales.

El primero de los transcendentales es el predicado «ente». De hecho ese predicado transciende y supera a cualquier categoría y a cualquier campo objetivo determinado. Los demás transcendentales (sobre cuyo número no existe una tradición uniforme) han sido designados a menudo como *propiedades del ente* (propiedad: 3.2.2), porque siempre y necesariamente siguen al ente y vienen dados con el ente. Y son sobre todo *el uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello*. Esos transcendentales constituyen desde PLATÓN los puntos angulares del planteamiento ontológico. Vale para los mismos el principio básico de la *convertibilidad de los transcendentales,* es decir, que pueden permutarse. La escolástica formuló esa convertibilidad en axiomas como *Omne ens est unum* (todo ser es uno), *Ens et unum convertuntur* (el ser y el uno son intercambiables), etc.

El texto siguiente traza un esquema de la doctrina de los transcendentales, que muestran cómo, además del ente, el uno, lo verdadero y lo bueno, hay otros predicados que pueden designarse como transcendentales:

> Lo que el intelecto capta ante todo como lo más conocido y a lo que reduce todos los conceptos, es el ente. Por ello todos los otros conceptos del intelecto han de obtenerse mediante su inserción en el ente. Sin embargo al ente no se le puede agregar nada como si fuera una esencialidad exterior al mismo, como por ejemplo se agrega el accidente a la substancia, pues toda esencialidad es esencialmente ente. Por esto el ente no puede ser categoría. Pero se puede decir que algo se añade al ente en el sentido como se expresa un determinado modo *(modus)* del ente, que no se expresa con el nombre mismo de ente.
> Esto es posible de *dos* maneras:
> *Primera,* de manera tal que en el modo expresado se trate de un determinado *modo especial* del ente. Existen, en efecto, diversos grados de entidad, en base a la cual se aceptan diferentes maneras de ser, y en el sentido de esas diferentes maneras de ser se aceptan después diversas categorías de cosas. Porque la substancia no añade al ente ninguna diferencia, que designe una esencialidad agregada complementariamente al ente, sino que con el nombre de «substancia» se indica simplemente una manera especial de ser, la del ente en sí. Y lo mismo ocurre en las otras categorías.

Segunda, de forma que la manera de ser expresada siga *en general* a cada ente. Esto, a su vez, es posible de *dos* maneras: o bien sigue a cualquier ente *como tal,* o bien sigue al ente *por su ordenación a otro ente.*
En el primer caso se trata de expresar algo positivo o negativo del ente. Pero no hay nada que se pueda expresar de manera puramente positiva y que se encuentre en cualquier ente, como no sea su esencia por la que se dice que es. Y así se introduce el nombre de *realidad (res).* Lo diferente respecto del ente está en que el ente deriva del acto de ser, mientras que el nombre de realidad expresa lo que es o la esencia del ente. La negación en cambio, que sigue sin más al ente, es la indivisibilidad, expresada por el nombre del *uno.* El uno, en efecto, es el ente como indiviso.
En el caso segundo se trata de la ordenación del uno al otro. Que es posible de *manera doble:*
Por una parte, en base a la distinción del uno respecto del otro. Eso es lo que expresa el nombre de *algo (aliquid).* Como el ente se denomina uno por cuanto que es en sí indiviso, así se denomina algo en tanto que se distingue del otro.
Por otra parte, sobre la base de la *conveniencia* de un ente con otro. Pero ello sólo es posible, cuando se admite algo que está dispuesto para convenir con cualquier ente. Y eso es el alma que de alguna manera lo es todo. Ahora bien, en el alma existe la facultad de conocer y de desear. La conveniencia del ente con el deseo la expresa el nombre de *bueno.* La conveniencia del ente con el intelecto la expresa el nombre de *verdadero* (TOMÁS DE AQUINO, *Ver.,* 1, 1, abreviado).



Esquema 9: La diferenciación de los transcendentales en Tomás de Aquino

3.3.1. El uno

Todo ente es uno. El laberinto del continuo sugirió a LEIBNIZ la idea de que una pluralidad de entes sólo puede darse cuando, en definitiva, cada ente constituye una verdadera unidad, un átomo formal, una mónada (3.1.3). *La pluralidad supone la unidad.* Unidad en el sentido primero y propio es, pues, la substancia como el «ente en sí» (cf. 3.1.5). A menudo se expresa la naturaleza unitaria de la substancia con la fórmula de que la substancia *se comunica en sí* o *se refleja en sí.* Es decir, que todo lo que se da en el verdadero ente de parte, pluralidad y diversidad, está *de tal modo que el ente vuelve con ello a sí mismo.* Ello se echa de ver muy especialmente en la substancia viva.

Pero también lo *accidental* sólo es ente en tanto que unitario (desde la substancia y para la substancia). Por lo demás la unidad accidental es más débil que la substancial y la supone. Así, por ejemplo, hablamos de unidades en la cantidad (por ej. el uno como número) o de unidades de relación (por ej. matrimonio, familia). De tales unidades ontológicamente importantes (substanciales o accidentales) distinguimos las unidades *artificiales,* cuyo fundamento unitario no están en ellas mismas, sino que como hemos visto, en su relación práctica hacia el hombre (3.1.6).

En última instancia (3.2.4) es *el ser mismo,* el acto del ser, lo que constituye un fundamento de toda unidad del ente. El ser es lo unificador en cualquier ente, el «volver a sí mismo» desde la diversidad, la forma substancial (3.2.3). Por eso un ente es *tanto más uno y perfecto, cuanto más le compete el ser.* Así en los animales es posible una unidad más perfecta que en las plantas, mientras que en el hombre se da en principio una nueva y superior forma de unidad y de individualidad. Por ese motivo la metafísica persigue siempre el absoluto divino concibiéndolo como unidad y simplicidad absolutas. Para HEGEL toda la filosofía no es «más que el estudio de las determinaciones de la unidad».

3.3.2. Lo verdadero

El ente se denomina verdadero, cuando se piensa en relación con un sujeto de conocimiento. HEIDEGGER ha expuesto de manera penetrante el origen etimológico de la palabra griega *aletheia* (verdad), que realmente equivale a *no ocultamiento, descubrimiento.* En nuestro experimental «estar-en-el-mundo» (1.3.1) estamos siempre en el ente y lo hemos ya descubierto. Lo cual quiere decir que el ser es de tal modo *que se deja descubrir.* Se muestra en la apariencia de la manifestación (cf. 1.8.2 y 3.2.2). Los escolásticos designaban al ente en tanto que verdadero como *intelligibile* (inteligible), algo que el intelecto puede investigar. Que el ente sea cognoscible es un hecho de experiencia, del cual parte la filosofía (1.3.1).

El ente es cognoscible en tanto que es *actualidad y positividad.* Son cognoscibles ante todo las determinaciones accidentales manifestativas, en las que se pueden distinguir unas determinaciones accesorias o casuales de las propieda-

des (3.2.2). En las propiedades se expone la substancia misma. «Se muestra» en ellas. No cognoscible y manifestable sólo como concepto-límite es lo meramente pasivo-potencial (3.2.1), como la materia en cuanto tal y la individualidad que en ella se funda (cf. 3.2.3 y 3.2.3.1). Lo individual como tal no es expresable, es algo inefable *(individuum est ineffabile).*

Yo puedo ciertamente proporcionar muchas determinaciones de esa persona que está ahí (de María, por ejemplo) y caracterizarla así. Cada una de esas determinaciones como tal es sin embargo general y se funda en determinados accidentes. Mas la individualidad de María es algo muy distinto de la suma de tales determinaciones. Es cierto que su individualidad se manifiesta en cierto modo de manera sensible y visible; pero en cuanto tal no se deja comprender.

Lo que hemos dicho del uno vale también aplicado a lo verdadero: la cognoscibilidad del ente se funda en último término en su ser. Cuanta mayor entidad tiene un ente, *tanto más cognoscible es de por sí.* Por ello no tenemos ninguna dificultad en reconocer como substancias a los seres vivos altamente desarrollados. Por el contrario existen dificultades en la determinación de la substancialidad cuando de seres inorgánicos se trata. Por lo demás, *lo cognoscible de por sí* no es simplemente proporcional a *lo cognoscible para nosotros,* como ya lo advirtió ARISTÓTELES. Y ello porque nuestro conocer, como conocimiento finito, es proporcionado a lo que se nos abre en el experimental «estar en el mundo».

Así, por ej., ARISTÓTELES entiende el absoluto divino de modo que en razón de su fuerza ontológica es el perfecto cognoscible, hasta el punto de que su ser puro es un ser actual ilimitado y un perfecto «conocerse a sí mismo»:

> «El pensar como tal apunta a lo mejor en sí, y el pensar supremo a lo más alto. De ahí que la razón [absoluta] al captar lo pensable se piensa a sí misma. Pues al tocar y pensar su objeto se hace pensable a sí misma, hasta el punto de que razón y pensado son lo mismo» (*Met.*, XII, 7, 1072*b*).

Subraya, sin embargo, que eso *en sí* perfectamente cognoscible es al menos cognoscible *para nosotros.*

Conviene observar al respecto que nosotros aquí sólo hemos señalado *un aspecto del problema de la verdad.* Veremos cómo el sentido de la verdad incluye muchos otros aspectos. 4.7

3.3.3. El bien

Cuando cada ente se designa como bueno, es que el bien se entiende *en el sentido ontológico.* Y en tal sentido el bien equivale a *perfección.* En la medida en que el ser es «perfección de perfecciones» (3.2.4), cada ente, en tanto que es,

posee un determinado grado de perfección. Ese grado de perfección apunta a *la forma substancial* (3.2.3) y a la determinabilidad accidental del ente. En la mismísima medida en que el ente es actual es también perfecto.

«Perfección» se entiende, pues, aquí no como un valor moral, sino en un sentido ontológico. Decimos que el pino es más perfecto que la piedra, y el hombre más que el animal, porque aquí se trata de una capacidad de ser superior, que se expresa en una superior manera de obrar. La referencia al bien ontológico tampoco tiene nada que ver en principio con una utilidad práctica ni con cuanto se nos aparece como deseable. Cuando vamos al río a bañarnos y los mosquitos nos cosen a picotazos, no se nos ocurre pensar que en el mosquito haya algo de bueno. Y, sin embargo, en una visión ontológica, los mosquitos, las ratas y los insectos más dañinos son más perfectos y, por tanto, mejores que todo el oro del mundo y que las plantas todas. Y aunque maldigamos de los mosquitos, no dejan de ser buenos y perfectos por el hecho mismo de ser.

Pero ¿hasta qué punto es bueno cualquier ente *referido al querer humano?* Algunos ontólogos lo explican así: porque todo ente posee siempre en su ser una determinada perfección, por la que *merece la afirmación del hombre.* Todo ente está constituido de tal modo que puede ser reconocido y afirmado en su valor interno. Ahora bien, si la realización básica del *amor* hay que verla en el reconocimiento y afirmación de lo amado, ya se comprende que todo ente es también digno de ser amado en razón de su propio ser. Con ello se expone, afirma, reconoce y ama la perfección del ente. Ahí apoya el fundamento ontológico para el sí y el amor al ser, a la creación.

No obstante lo cual, también existe *lo imperfecto, el mal.* La ontología clásica responde: propiamente eso *no* se da; lo que *existe* es bueno y perfecto *en tanto que existe.* Lo imperfecto, el mal *(malum)* consiste fundamentalmente en la *falta de ser,* en la *ausencia de ser,* ser, que hablando en propiedad (en el sentido de la forma substancial) debería darse, pero que no se da. Se ha hablado de mal en tanto que *privación* (lat. *privatio:* despojamiento), es decir, como una limitación y falta de lo que debería ser, porque lo exige propiamente su forma substancial.

Un viejo ejemplo es la ceguera. Se interpreta como una deficiencia, como un no ser en el órgano que, en tanto que es, es bueno. Se podría comparar el mal con un agujero, que propiamente no existe y que cuanto mayor es menos existe. En el caso de una criatura monstruosa ARISTÓTELES demostraba que un ente no puede darse cuando queda por debajo de un grado mínimo de perfección. El monstruo sólo puede *ser* y darse cuando no queda por debajo de ese mínimo.

En el caso de los mosquitos hemos visto ya que por parte del sujeto valorador y queriente (es decir, por parte del hombre) ese aspecto ontológico queda siempre *condicionado* por la *problemática de sentido humana, que se sobrepone.* Desde la perspectiva del hombre podemos decir que todo cuanto en definitiva podemos desear es *el ser.* Toda perfección y bondad, toda razón de ser y los objetivos todos apuntan en último término a una sola cosa: *a ser más.*

Desde ahí se plantea el problema de cómo se coordinan *el bien ontológico con el bien moral.* Discutiremos ese problema en la ética. 6.1

3.3.4. La belleza

En 1.4.3 hemos consignado una explicación acerca de *la belleza artística.* Cuando se habla ontológicamente de la «belleza» transcendental, se trata ante todo de *la belleza natural* y, como en todos los transcendentales, principalmente de la *substancia.* Si a todo ente, por el hecho de ser se le llama bello, es claro que se trata primordialmente de la substancia *en su manifestación, en su presencia sensible.* Es bello el ente en tanto que su manifestación, su aspecto expresa de modo perfecto su esencia y su forma substancial. Mientras que en la belleza del arte es *el espíritu humano* el que busca una expresión perfecta por medio de la sensibilidad, en la belleza natural es *el ser natural* el que se presenta con la manifestación sensible que le es adecuada. En su manifestación se ha hablado de fulgor, resplandor, revelación del ser (de la forma substancial). Piénsese, por ejemplo, en el hermoso venado de 16 puntas en el que aparece de lleno lo que es un ciervo.

El ente en tanto que verdadero está referido al conocimiento humano, y en tal sentido se expone al movimiento (discurso) del pensamiento. El ente, como bueno, hace referencia al deseo humano. En la belleza se manifiesta y hace presente el ser del ente, que *agrada a simple vista* (o simplemente de oídas, etc.). Aquí no se trata de un proceso cognoscitivo ni de un deseo, sino de ese placer «contemplativo».

Todo ente es bello. Eso quiere decir que cualquier ente (o cualquier sustancia natural) es de tal índole que su ser se expresa en la manifestación. Igual que ocurre con el mal respecto del bien, asimismo lo *feo* es una privación, una falta de ser (3.3.3). Hay que observar, no obstante, que la importancia de la belleza se oscurece con la capacidad ontológica del ente.

Sabemos en lo que estamos pensando al hablar de la hermosura de una rosa o de la belleza del león. En el hombre la cosa resulta más difícil. Sin duda que también aquí se habla de belleza, y en los concursos de belleza se habla de las muchachas hermosas como en una feria de ganado se habla de bellos ejemplares vacunos. Lo cual puede no tener importancia mientras se trate de una diversión y pasatiempo. Pero si el asunto se toma en serio, el hombre seria sin duda objeto de una mala interpretación al pretender entender su belleza, es decir, la expresión sensible de su ser, únicamente desde su apariencia corporal. Se trata aquí de un problema similar al que se plantea en la relación del bien ontológico y del bien moral. En su relato *Brigitta,* A. STIFTER ha mostrado magníficamente lo que la belleza representa en el hombre.

También desde la substancia se forman los accidentes de la belleza natural. Así se habla, por ejemplo, de bellos bosques, ganados, ríos, etc. Conviene pensar al respecto que con la unidad ontológica (3.3.1) también disminuye el sentido ontológico de la belleza natural.

3.4. Naturaleza

La filosofía clásica de la naturaleza estudia dos grandes temas:

- *La demostración de las especies más generales del ente natural y de sus diferencias*. Se trata, por consiguiente, de la diferencia que existe entre lo inanimado y los seres vivos, así como de las diferencias que se dan entre los seres vivos por su distinto «grado» de vida.
- *La cuestión del conjunto de la realidad material*. En ese sentido la filosofía natural se ha llamado también *cosmología*.

3.4.1. Ciencia de la naturaleza y filosofía natural

¿No debería la filosofía dejar el estudio de la naturaleza a las ciencias naturales? Hemos visto que WITTGENSTEIN y la tradición del Círculo de Viena (parágrafo 2.2) respondieron afirmativamente a la pregunta. Contra esa concepción hablan las consideraciones siguientes:

Cuanto hemos dicho en 1.4.1 sobre las relaciones de la ciencia real con la
4.6 filosofía tiene plena y absoluta validez si se aplica a las relaciones entre ciencia de la naturaleza y filosofía natural:

- Las ciencias de la naturaleza presentan una *reducción temática* y una *abstracción metodológica* (1.4.1.2 y 1.4.1.3). Consideran la naturaleza a través del filtro de una perspectiva muy determinada. Esa visión es como una red con una malla a su vez muy particular, dejando de lado cuanto no entra en la misma.
- Las ciencias de la naturaleza son *empíricas*. Desarrollan unas teorías empíricas de lo empírico. Desarrollan unos *modelos* que han de cumplir una función doble: la de *explicar* con la mayor sencillez posible las observaciones de un determinado campo, y la de hacer posibles dentro de ese campo unos *pronósticos*. Pero el modo en que se comportan esos modelos con la misma naturaleza deja ya de ser un problema de las ciencias naturales.

Atinadamente dice WITTGENSTEIN:

> Sentimos que, incluso cuando han recibido respuesta todas las *posibles* cuestiones científicas, nuestros problemas vitales ni siquiera han sido rozados (*Tract.* 6.52).

La ciencia de la naturaleza pregunta: *¿Cómo hemos de explicar ciertos fenómenos para hacer posibles unos pronósticos?* La pregunta, en cambio, de la filosofía natural es ésta: *¿Qué es la naturaleza y qué son los entes naturales, que aparecen en los fenómenos?*

La filosofía natural no es una ciencia empírica de lo empírico, sino que estudia las condiciones ontológicas de nuestro conocimiento empírico de la naturaleza. Ciencia y filosofía naturales arrancan del mismo origen: *la expe-*

riencia cotidiana (1.3.1 y 1.4.3.1). Las ciencias naturales construyen unos modelos, cuyo valor está determinado primordialmente por su *utilidad* para explicar unas observaciones y hacer posibles los pronósticos. A la filosofía natural le interesan, en cambio, las *determinaciones esenciales* del ente que subyace a la experiencia. La ciencia natural no es una filosofía de la naturaleza.

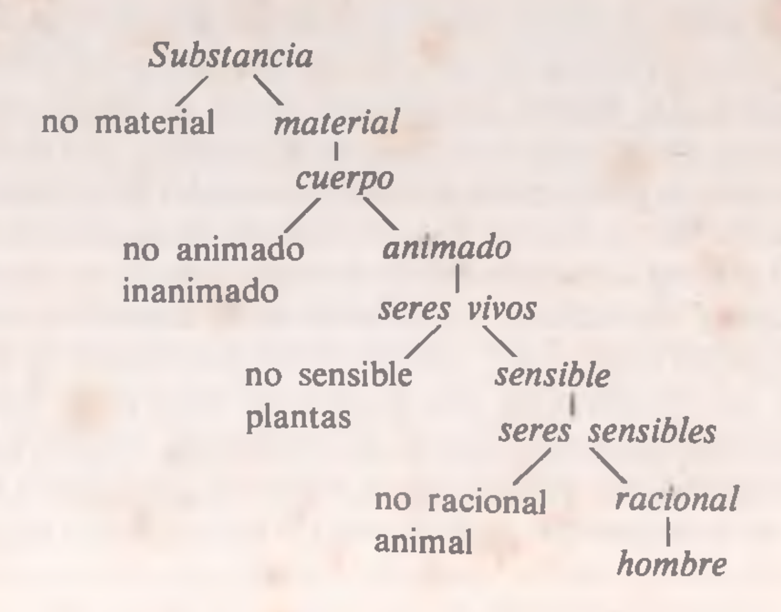
Sin embargo las ciencias naturales merecen una gran admiración y estima. Su progreso impresionante es el fundamento de nuestra civilización actual. Pero si se pretende definir el *valor* de las teorías y los modelos empíricos en el contexto general de una explicación humana de la existencia, de la orientación cosmológica y de la condición transcendental, todo ello deja de ser un problema de las ciencias naturales. Para ello es imprescindible más bien la filosofía, y especialmente la filosofía natural y la teoría de la ciencia. Sin esa reflexión filosófica y crítica existe el peligro de una fe ingenua en la ciencia y de un ciego optimismo progresista.

3.4.2. El árbol de PORFIRIO

El neoplatónico PORFIRIO (234-305) escribe:

> Queremos explicar lo dicho con una categoría. La substancia misma es una categoría; pero bajo ella cae el cuerpo, y bajo el cuerpo, el cuerpo animado, en el que entra el ser sensible; mas bajo el ser sensible entra el ser sensible racional en el que entra el hombre, y bajo el hombre entran SÓCRATES, PLATÓN y los diferentes hombres *(Introducción a las categorías, 2a).*

De ese texto deriva el denominado *árbol* de PORFIRIO:



Esquema 10: Árbol de Porfirio *(Arbor porphyriana)*

Ese árbol ofrece una panorámica del esfuerzo que ha hecho la filosofía natural por definir las categorías más importantes del ente natural. Como trataremos del hombre en la antropología filosófica, vamos a ocuparnos a continuación de las tres categorías de *cuerpo, ser vivo y ser sensible*. Estas tres categorías están mutuamente *subordinadas*. Cada ser vivo es un cuerpo; cada ser sensible es un ser vivo y por lo mismo también un cuerpo. También el hombre es un ser sensible y, por ende, un ser vivo y por tanto un cuerpo. Con ello *la categoría superior* se define con mayor precisión mediante una *diferencia* (propiedad, cf. 3.2.2) respecto de la *categoría inferior;* así, por ejemplo, el *cuerpo* mediante la *animación* pasa a *ser vivo*. Al final del árbol se encuentra la *especie* hombre.

4.5.5.2 Sabemos ya lo siguiente: cada ente natural e individual (es decir, cada substancia) pertenece en razón de su forma substancial a una *especie;* es la representación individual de su propia especie (cf. 3.2.3 y 3.2.3.1). También en el árbol se diferenciarían en las respectivas especies lo inanimado, el mundo vegetal y el reino animal. A la especie se subordinan sólo los *individuos* de la misma, que se diferencian entre sí accidentalmente, como cuando dividimos a los hombres en diestros y zurdos. Según ARISTÓTELES (y PORFIRIO), la especie es la última e *indivisible esencialidad* de un ente natural.

El árbol caracteriza un programa de la filosofía natural, que ha sido aceptado por una gran parte de los filósofos de la naturaleza desde PLATÓN hasta el presente. Ese programa puede resumirse así: partimos de aquello que es común a todos los entes naturales; es decir, de la categoría *cuerpo*. Mostramos las propiedades (cf. 3.2.2) que son típicas de todos los cuerpos. Mostramos después en qué se diferencian los cuerpos *animados* o vivos de los inanimados *(inorgánicos);* con otras palabras: señalamos las propiedades del viviente por las que puede definirse la categoría *ser vivo*. Y mostramos luego en qué se diferencian el ser *sensible* y el *no sensible*, exponiendo para ello las propiedades de los seres sensibles *(animales)*.

Con ello el árbol se agota desde la macroscopia de la experiencia precientífica. En esa experiencia se califica, por ejemplo, a las *plantas* de seres vivos no sensibles. Tal empleo del lenguaje carece de interés para nosotros, pues pueden darse perfectamente seres vivos no sensibles, que nadie designaría como plantas; por ej. ciertos seres vivos preordenados genealógicamente a la diferencia de animales y plantas. Para la filosofía de la naturaleza el núcleo firme del árbol está en la exclusividad de animado y no animado, sensible y no sensible, racional y no racional. La filosofía de la naturaleza *indica simplemente las diferencias esenciales*, y con ello define los *criterios* de la distinción.

Y todavía nos proporciona una posibilidad importante este programa: cuando proyectamos semejante *sistema de propiedades*, podemos definir de un modo teórico-científico en qué consiste *la reducción temática de una determinada ciencia de la naturaleza;* es decir, todo lo que entra por las mallas de su red.

3.4.3. El cuerpo

Cada ente natural es un *cuerpo.* Hemos visto cómo ARISTÓTELES intentaba explicar el cuerpo como una substancia material desde la dialéctica acto-potencia (3.2.1.1) de *materia y forma* (3.2.3). Cuando nos preguntamos por las *propiedades* (3.2.2) con las que se manifiesta el ser corporal, se dan tres determinaciones que se repiten a lo largo de la historia de la filosofía:

- *Extensión:* los cuerpos son *extensos,* es decir, entes determinados cuantitativamente. Para ARISTÓTELES la cantidad es la primera de las categorías accidentales (3.2.2.1), que sirve de fundamento a todas las demás. KANT formula este primer axioma experimental: «Todas las percepciones son magnitudes extensas.» En virtud de su extensión los cuerpos son *divisibles* y por ende pluralidades potenciales (3.1.3). Con la *extensividad* de los cuerpos viene también dada su *coextensividad* con los otros cuerpos: los cuerpos se limitan mutuamente.
- *Movimiento:* los cuerpos son movibles, móviles. Su coextensividad es cambiable. Ya hemos visto (parágrafo 3.1) cómo la filosofía de la naturaleza se inicia precisamente con el problema del movimiento.
- *Actividad:* si los cuerpos sólo se definieran por el movimiento y la extensión (*mecanicismo:* 3.1.2), desaparecerían en el laberinto del continuo y en las aporías de ZENÓN (3.1.3). Debido a que los cuerpos *actúan y reaccionan de un modo determinado,* su carácter se expresa como *unidades cualitativas y específicas.* En razón de su forma substancial (3.2.3), que los determina como átomos formales (3.1.3), los cuerpos poseen una potencia (fuerza) específica (activa y pasiva) por la cual actúan unos sobre otros, se mueven y cambian. En esa potencia se expone la forma substancial en el sentido de la *especie.*

Echemos ahora una ojeada a las ciencias particulares (cf. 1.4.1.2 y 1.4.1.3).

Las *matemáticas* surgieron cual ciencia de la *cantidad como tal.* Su propósito originario era poder disponer de los cuerpos desde su cantidad (por ej. la mensuración de la Tierra). Dentro de las mismas la *geometría* se ocupa de la cantidad continua mientras que la *aritmética* versa sobre la cantidad discreta (¡el número!). En la medida en que las matemáticas dejan de lado todos los aspectos no cuantitativos, es una ciencia *abstracta.* Para hacer disponible la cantidad, las matemáticas asumen determinados *axiomas* o supuestos (por ej., un determinado sistema de coordenadas, el axioma de las paralelas de la geometría euclidiana, los supuestos de la teoría de los números, etc.) y deducen de los mismos *(construyen)* unas relaciones cuantitativas en el sentido de geometrías y aritméticas. Las matemáticas producen con ello unas *construcciones axiomáticas formal-abstractas* de notable exactitud. En la realidad natural no hay nada que responda directamente a tales construcciones. No existen coordenadas, círculos, números, etc. En la *física* se trataba originariamente de la conexión empírica entre *cantidad y movimiento;* la *química* versaba además sobre las *potencias* (fuerzas) específicas de los cuerpos de cara a la acción y la reacción, de tal modo que el proceso químico podría entenderse como «el punto más alto a que puede llegar la naturaleza inorgánica» (HEGEL). La física y la química, como ciencias «exactas» de la naturaleza en el sentido moderno,

aplican las *constucciones de las matemáticas* a los fenómenos. *Matematizan*, pues, la experiencia por cuanto que hacen *mensurables* los fenómenos. Las cualidades se traducen a cantidades. El modelo de la construcción matemática viene referido a la naturaleza; aunque con ello se realiza una cierta «limitación de la verdad a la utilidad del
4.6.3 modelo» (G. SCHWARZ), es decir, a su posible empleo para el establecimiento de unos pronósticos.

3.4.3.1. El espacio

Con la imagen atinada de la caja A. EINSTEIN muestra las dificultades en que incurre nuestra representación cotidiana del espacio:

> Hasta ahora nuestro concepto de espacio está ligado a la caja. Pero se demuestra que las posibilidades de colocación, constitutivas del espacio-caja son independientes del espesor que tengan las paredes de la caja. ¿Puede reducirse a cero ese espesor, sin que por ello perdamos «el espacio»? La naturalidad de ese proceso limitativo resulta luminosa, y para nuestro pensamiento el espacio sin caja resulta una cosa independiente, pero que sin embargo aparece como irreal tan pronto como se olvida el origen de ese concepto. Se entiende que DESCARTES se resistiese a considerar el espacio como una cosa independiente de los objetos corporales, que pudiera existir sin nada material... Los modos con que los cuerpos pueden disponerse en el espacio (caja) constituyen el objeto de la geometría euclidiana tridimensional, cuyo montaje axiomático fácilmente hace creer que se refiere a unas situaciones experimentales. Ahora bien, si el concepto de espacio se forma en la forma antes esbozada de conformidad con las experiencias del «llenado» de una caja, la consecuencia es ante todo un espacio limitado. Pero esa limitación aparece como inesencial, porque a juzgar por las apariencias siempre se puede traer una caja mayor, que abraza a la menor. El espacio aparece así como algo ilimitado (EINSTEIN[1], 87s).

El texto contiene la mayor parte de las aporías (callejones sin salida) del concepto popular de espacio. La primera crítica amplia y de importancia filosófico-natural hasta hoy de semejante concepción del espacio deriva de ARISTÓTELES. Vamos a adentrarnos en sus reflexiones centrales:

La concepción del espacio-caja como lugar posicional de los cuerpos induce a la aporía siguiente: el espacio-caja se convierte en una cosa externa, es decir, en un cuerpo, *en el cual* se encuentran los cuerpos. Así el cuerpo está en el espacio como el sombrero en la sombrerera. Con lo que no se explica la diferencia entre cuerpos y espacio. Más bien llegamos a la concepción de un «cuerpo espacio caja» lo más tenue que se pueda imaginar. ARISTÓTELES lo formula así:

> ¿Cómo hemos de concebir el espacio? No puede ser un elemento ni [constar] de elementos en esa su esencia, ni corporal ni incorpóreo. Porque tiene dimensión, pero no masa. Los elementos de los cuerpos perceptibles tienen masa, pero de lo simplemente pensado no surge ninguna magnitud. Y además: ¿Qué propiedades de

las cosas podemos reducir al espacio? No podemos atribuirle desde luego ninguno de los cuatro tipos de causa (3.2.6.1), pues no es ni la materia de las cosas, porque nada se constituye con él, ni forma ni concepto, ni fin ni impulso motor... (*Fis.*, IV, 1, 209*a*).

Intenta resolver el problema desde la categoría del *lugar* (¿dónde?, cf. 3.2.2.1). El lugar de un cuerpo es «la frontera del cuerpo que lo abraza». Así, pues, el lugar se define por la *coextensividad* de los cuerpos (3.4.3); es decir, por las fronteras recíprocas, o lo que es lo mismo, «algo que los cuerpos tienen fuera de sí». Aquí la «frontera» es un concepto *negativo*. Lo positivo-real es el cuerpo; sólo el cuerpo puede tener unas propiedades y sólo el cuerpo es extenso. La frontera es *el no de ese cuerpo junto a otro cuerpo*, con el que «limita».

Lo cual se echa de ver en que los límites de los cuerpos sólo se conciben como superficies; ahora bien, la superficie (que geométricamente es algo bidimensional) no es un cuerpo. Podemos decir también que lo real es únicamente el cuerpo. Su lugar es una determinación negativa.

ARISTÓTELES demuestra, pues, desde la categoría-lugar que *entre el cuerpo y el espacio existe una relación dialéctica* (3.2.1.1). Lo positivo-real es únicamente el cuerpo. Pero al mismo tiempo está la determinación del cuerpo, *de tener algo que está fuera de sí*, de estar limitado. Toda extensividad es coextensa. El cuerpo es lo que es en la medida en que no es lo que tiene fuera de sí. El concepto de espacio se constituye, pues, *negativamente en el cuerpo*. El espacio es la *coextensividad de los lugares*. Fuera de los cuerpos no es nada; no existe un «cuerpo espacio caja», que tenga determinadas propiedades. «El cuerpo es algo limitado; o sea, no hay nada pensable que no tenga algo fuera de sí. *Ese algo, que tiene algo fuera de sí, es el cuerpo «en» el espacio»* (G. SCHWARZ, 118). ARISTÓTELES lo expresa así: «De ese modo (el espacio) aparece siempre como la cosa, que está en algún sitio, para ser tanto lo que es en sí mismo como para ser a la vez algo fuera de sí» (209*b*).

Con ello se destruye de paso la concepción del *vacío* como algo:

Después de haber hablado del espacio y de que el vacío debe ser un espacio que ha sido despojado del cuerpo, y puesto que ya sabemos cómo el espacio es algo y no lo es, está claro que en este sentido no puede darse el vacío, ni distinto ni indiferenciado. Pues el vacio tendría que ser la extensión de un cuerpo, sin ser un cuerpo (214*a*).

Pero, dado que la extensión sólo corresponde a un cuerpo, el vacío no puede ser extenso. El vacío entre los cuerpos debe ser, pues, a la vez un cuerpo. ARISTÓTELES habló en tal sentido del aire y del éter *(teoría del éter)*, como la moderna teoría del campo.

De lo cual se sigue para el Estagirita que *el universo sólo es pensable como un continuo de cuerpos coextensos*. Ese continuo espacial *¿es finito o infinito?* ARISTÓTELES intenta solucionar este problema mediante la aplicación del

modelo matemático de la numeración al universo: al no poder darse *un número infinito actual,* tampoco el continuo de los cuerpos coextensos puede ser infinito. Así pues, el universo es *finito.* Pero ¿no existe *fuera* del universo un espacio vacío como lugar del universo? No. «Sólo un cuerpo... que tiene a otro como límite fuera de sí, está en el espacio; el que no lo tiene, no» (212*a*). Hablar de un lugar del universo finito es absurdo. Es finito, pero no tiene límite ni frontera.

Hemos de pensar sin embargo que ARISTÓTELES sólo llega a ese resultado porque aplica un modelo matemático. La tradición filosófico-natural del *platonismo* acepta muy bien la actualidad posible de un infinito. KANT ve entre ambas tesis una *antinomia* de principio, que teóricamente resulta insoluble.

En la discusión científico-natural sobre la «realidad» de espacios finitos, pero ilimitados no euclidianos o de espacios euclidianos ilimitados e infinitos, conviene observar que en ambos casos se aplican a la naturaleza unas construcciones modélicas de tipo matemático (geométrico). Empíricamente el problema no puede resolverse, pues la empiria científica depende a su vez de la construcción modélica que se supone.

3.4.3.2. El tiempo

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si tengo que explicárselo a alguien que me interroga, ya no lo sé. Pese a lo cual, afirmo lleno de autoconfianza, que sabría que no existía ningún pasado si el tiempo no corriera, y ningún futuro si nada sucede y ningún presente, si no hubiera nada presente (AGUSTÍN, *Conf.,* XI, 14).

Si en la problemática del espacio se trataba primordialmente del aspecto de la *extensión* del ente material, en la problemática del tiempo de lo que se trata es del *movimiento.* Ambas cosas están estrechamente relacionadas: la problemática del espacio, como determinación negativa del cuerpo, consiste precisamente en que *la coextensividad de los cuerpos es mutable;* es decir, en que los cuerpos se mueven (3.4.3). La dialéctica de cuerpo y espacio (3.4.3.1) *se demuestra* justamente en el movimiento, en el cual el cuerpo «cambia su lugar».

Para ARISTÓTELES el tiempo es «número del movimiento según lo que precede y lo que sigue». ¿Qué significa eso? Primero, que *sin movimiento no hay tiempo.* Podemos designar al movimiento como el *aspecto-material* del tiempo. ¿Pero qué puede ser el número?

También se podría discutir si existe tiempo, cuando no existe conciencia ni alma alguna. Pues, donde nadie puede contar, tampoco puede haber nada contable, y en consecuencia no hay ningún número (*Fis.,* IV, 223*a*).

Para el aspecto material del tiempo es también necesario un *aspecto formal.* El tiempo no es sólo movimiento. Ahora bien ese aspecto formal está en la conciencia, en el «alma contante». Es ella la que aprehende el curso pasado y

espera el fluir futuro. *Sin sujeto no existe tiempo.* Sin un sujeto tenemos la siguiente aporía:

> Que el tiempo no tiene existencia alguna en general o que difícilmente la tiene o que ha desaparecido, puede sospecharse por lo que sigue. Una parte suya ha pasado y ya no existe, la otra debe venir y aún no ha llegado. Con ambos aspectos se constituye el tiempo... Pero una cosa que tiene partes, que no existen, es imposible —así parece— que pueda tener parte en la existencia. En todo lo divisible, cuando se da y en tanto que se da, tienen que darse todas sus partes o algunas. En el tiempo, sin embargo, hay una parte que ya ha sido y la otra que debe llegar, pero ninguna de ellas está ahí, mientras que el tiempo es divisible (*Fís.*, IV, 217*b*-218*a*).

Famosa es la solución de esta aporía dada por Agustín:

> Así se puede establecer con toda claridad que no existe futuro ni pasado, y que tampoco se puede afirmar en sentido propio que existan tres tiempos, a saber: pasado, presente y futuro. Todo lo más que puede decirse es que existen tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. De algún modo todos tres tienen su existencia en el alma, sin que pueda verlos en ningún otro lugar. En el pasado se hace presente el recuerdo, en el presente la
> visión directa, y en el futuro la espera (*Conf.*, XI, 20). 5.5

El tiempo se entiende aquí desde un sujeto «temporal». Fueron especialmente Kant, Husserl y Heidegger los que demostraron que sin ese aspecto formal y filosófico del yo no puede darse un concepto de tiempo.

Pero también el aspecto material comporta problemas. ¿Basta con señalar, como hace Aristóteles, el *movimiento* como aspecto material que defina al tiempo? El movimiento (por ej. el de lugar) es una manifestación (accidente) del cuerpo substancial y duradero que subyace al mismo; expresión de su actividad como actor y reactor. El aspecto material en que el sujeto humano realiza su representación de recuerdo, visión y espera, abarca toda la dinámica del movimiento y cambio de los entes. Esa dinámica de la acción y reacción de los entes se funda en definitiva en las formas substanciales (3.2.3). «Las formas de las cosas hacen que aparezcan los tiempos» (*formae rerum exserunt tempora:* Agustín, *Conf.*, XII, 29). Toda la múltiple dinámica de los cambios, que constituye el aspecto material del tiempo, es expresión, manifestación y exposición del ser substancial de los cuerpos (3.1.3 con 3.1.5 y 3.2.2). En dicha dinámica (aspecto material) «madura» el sujeto (aspecto formal) al tiempo.

Un tiempo *vacío* no puede darse, como ni tampoco un espacio vacío. Sin la dinámica del cambio, que se funda en la duración de las substancias materiales, no existe tiempo alguno. Y así no se da el tiempo antes de que existan unos cuerpos o cuando éstos ya no existen. No hay tiempo antes o después del tiempo. A la pregunta de qué hizo Dios antes de la creación del cielo y de la tierra, responde Agustín atinadamente que crear los abismos infernales para quienes formulan preguntas tan absurdas.

La pregunta acerca de la *finitud o infinitud* de esa dinámica («del tiempo») parece filosóficamente tan insoluble como la que se planteaba acerca de la

finitud o infinitud del espacio. ARISTÓTELES intentó demostrar la infinitud del tiempo; TOMÁS DE AQUINO consideró el problema insoluble, y KANT lo redujo a una antinomia.

Al igual que el problema del espacio, también el del tiempo incurre en la unilateralidad del *modelo de construcción matemática*. Es una tendencia que se encuentra ya en ARISTÓTELES, cuando entiende el tiempo como *número* del movimiento y el movimiento como movimiento de lugar.

> Puesto que el tiempo es la medida del movimiento y del mover, y puesto que el movimiento puede medirse porque es un determinado movimiento limitado, que se emplea como medida de todo, al igual que una vara mide una longitud porque aquélla está limitada como una cierta longitud con la que ha de medirse la longitud entera, así el ser del movimiento en el tiempo hace que por él se mida el tiempo, él mismo y su duración (221*a*)

En el fondo este texto identifica al tiempo con el movimiento local. Se prescinde del aspecto formal del tiempo y la múltiple dinámica se reduce al movimiento local fácilmente mensurable (matematizable). Esa coincidencia de tiempo y movimiento local abrevia decisivamente el problema filosófico del tiempo, pero es práctica y útil. Lo sabemos por un ejemplo bien familiar: el del *reloj*. En él el tiempo es un simple movimiento por el que una determinada proporción del mismo se considera como medida del tiempo; y esa medida está limitada por el espacio (la esfera). En el reloj se descubre el modelo de espacialización del tiempo como un movimiento local.

Las ciencias trabajan con modelos de ese tipo. Construyen un espacio geométrico como sistema de coordenadas con un punto cero, y así pueden medir exactamente distancias y fuerzas como impulsos de movimiento y velocidades. Pero por muy útil, práctico y manejable que ello sea, no debería olvidarse que por esa vía el problema filosófico del tiempo se resuelve en una construcción modélica, al margen por completo de si se trata de la mecánica de NEWTON o de la teoría de la relatividad de EINSTEIN.

> El movimiento como cambio de lugar ha corporizado el espacio («¡cuerpo espacio caja!») y lo ha sometido a las aporías zenonianas (3.1.2), que hoy están «exactamente» resueltas con ayuda del cálculo infinitesimal. Para poder ahora definir el movimiento de un modo práctico y general, es necesario establecer de manera absoluta un determinado lugar, definiéndole simplemente como el lugar, a partir del cual pueden definirse todos los otros lugares en el aspecto de la distancia. Ese lugar absoluto —una decisión de la inteligencia— lo calificó NEWTON de «espacio absoluto», y significa que cualquier mecánica necesita un determinado punto cero del sistema de coordenadas, definido de manera constructiva el punto cero para poder establecer unas relaciones. Cuando se ha establecido el punto cero, se puede determinar exactamente el cambio de distancia respecto del punto cero, si se define cada lugar mediante cuatro coordenadas. Lo cual quiere decir que se mide el cambio de lugar dentro del sistema de coordenadas en un tiempo determinado. Ahora bien, el tiempo tiene que estar asimismo en relación con el punto cero o el espacio absoluto y definirse como algo absoluto, pues de lo contrario no es posible medir

movimiento alguno. La definición de absoluto se da en analogía con la del espacio. Si se establece un determinado punto como punto cero —es decir, como inmóvil— es necesario establecer *además* para la definición del tiempo un determinado punto como móvil. Se hace indispensable definir como absoluto un movimiento y comparar en relación con él todos los demás. Cualquier medida, tanto de una longitud como de un movimiento, viene a ser esa definición de absoluto, pues la propia medida no puede medirse. Dado sin embargo que las diferentes medidas se relativizan mutuamente, lo cual resulta *nada práctico* en extremo, pronto se pasó a definir uniformemente el espacio-tiempo absoluto como un movimiento absoluto. El desarrollo del modelo hizo necesario en ocasiones una nueva definición de ese espacio-tiempo absoluto, porque las viejas definiciones a menudo sólo se acomodaban a los nuevos formalismos de manera muy confusa y contradictoria. Con cada nueva definición del espacio-tiempo absoluto cambiaban naturalmente las «concepciones de espacio y tiempo» de quienes no lograban comprender el carácter constructivo del modelo aristotélico-newtoniano. En ocasiones algunos científicos no entienden el sentido del respectivo y nuevo desarrollo, pues no comprenden el modelo como tal, sino que sólo pueden moverse dentro de sus formalismos determinados por un tejer y destejer (G. SCHWARZ, 183s).

3.4.3.3. Lo inorgánico

Ha sido *lo vivo* lo que primero se nos ha mostrado como una substancia natural (3.1.5). Por otra parte, en el laberinto del continuo (3.1.3) hemos visto claro que, en definitiva, cada ente propiamente tal debe ser un átomo formal, una substancia. Con lo que se plantea la cuestión: Dentro del reino de lo inorgánico ¿qué es substancia en sentido ontológico?

Parece que tal pregunta no puede tener una solución filosófica. Esto ya no resulta sorprendente, pues que en la doctrina de los transcendentales (parágrafo 3.3) hemos visto que un ente posee tanta mayor unidad, inteligibilidad y perfección, cuanto más capaz de ser es. De conformidad con ello lo inorgánico es lo menos uno, cognoscible y perfecto. Si, ello no obstante, persistimos en dar una solución al problema, hemos de recurrir a unos modelos científico-naturales.

Aunque también en esos modelos parece oscilar la respuesta entre *dos direcciones fundamentales*, que se han dado en la tradición filosófico-naturalista:

Una es la corriente típica dentro del *platonismo*. Teniendo en cuenta a *los atomistas* (3.1.4) PLATÓN enseñó que todos los cuerpos están compuestos de *elementos*, es decir, de tierra, agua, aire y fuego. Esos elementos se entienden *atomísticamente*, por lo que los átomos elementales poseen una propiedad geométrica perfectamente definida. Así pues, la substancialidad en lo inorgánico sería la misma de los *átomos elementales*. En el modelo de las ciencias de la naturaleza podría decirse que se trata de moléculas, átomos o corpúsculos.

La otra corriente es la típica del *aristotelismo*. Cierto que ARISTÓTELES tomó la doctrina de los cuatro elementos; pero *no* la entendió de una manera *atomística*. Con lo cual llegó a un concepto de substancia en lo inorgánico más débil del que se da en PLATÓN. La forma substancial (3.2.3) cierto que define

los elementos *cualitativamente* (cf. actividad 3.4.3), pero la delimitación de las substancias elementales se deja al azar cuantitativo. El agua en el vaso es una substancia como lo es el agua en el cántaro. Con lo que substancia elemental es simplemente todo aquello que, por una parte, posee la cualidad del elemento (por ej. agua) y, por otra, está limitado por cuerpos de otra naturaleza (por ej. vaso). ARISTÓTELES admitió, además, una segunda forma superior de substancialidad inorgánica: *el compuesto*. En él los diferentes elementos constituyen una nueva unidad, consistente y de unas cualidades determinadas, cuya delimitación vuelve a hacerse de un modo puramente cuantitativo: la piedra en el camino o el vino en la botella serían substancias al modo del compuesto. Esta segunda corriente propende, pues, a buscar la substancialidad de lo inorgánico *en vastas totalidades, más o menos homogéneas*. Con el modelo científico-natural podría decirse que no se trata de moléculas, átomos o corpúsculos, sino por ej. de campos.

Aquí cabría remitirse a H.D. KLEIN, que defiende la concepción de que la gravitación es el criterio de la substancialidad en el reino inorgánico. Así, la substancia sería la Tierra, cuyo lugar está determinado por otras tierras (estrellas; vol. II, 84-89).

Esta solución del aristotelismo tiene una aplicación interesante dentro de la teología, y en concreto dentro de la doctrina eucarística de TOMÁS DE AQUINO:

> Un cuerpo está, en efecto, por naturaleza en un lugar por virtud de la dimensionalidad, y por ella está limitado en su lugar. Sin embargo, algo substancial se comporta de distinto modo respecto de donde está que cuando se trata de algo cuantitativo. Pues un todo cuantitativo [es decir, un cuerpo geométrico] está de tal modo en el todo [¡lugar!], que no está como tal todo en la parte, sino parte en la parte al igual que todo en el todo. Por ello un cuerpo natural [considerado bajo el aspecto de la cantidad] está como un todo en su lugar total de tal forma que no se encuentra como un todo en cada una de las partes del lugar, sino que cada una de las partes del cuerpo corresponde a cada una de las partes del lugar. Pero cuando algo substancial es un todo en un todo, también es un todo en cada una de sus partes, como está por ejemplo la naturaleza entera y la índole del agua en cada una de las partes del agua, y el alma toda entera en cada parte del cuerpo. Ahora bien, si el cuerpo de Cristo, por lo que a su substancia respecta, está en el sacramento, mientras que persiste la dimensionalidad del pan, síguese que, así como toda la esencia del pan está en cada una de las partes de la substancia de pan, así también todo el cuerpo de Cristo está en cada parte de la dimensionalidad del pan (*Cg.*, IV, 67).

3.4.4. El ser vivo

Empezaremos por exponer las *propiedades* del viviente, para analizar después cómo las propiedades del cuerpo —que hemos estudiado en 3.4.3— continúan definiéndose en el organismo vivo. La filosofía natural conoce tres propiedades del ser viviente:

○ *Metabolismo:* el ser vivo convierte en algo propio y segrega algo que se le contrapone y es diferente de él. Pensemos en la alimentación y en la respiración.

> Representa una diferencia el que la alimentación sea lo último o lo primero que se le agrega al cuerpo. Ambas cosas, lo que primero no está digerido y lo que se digiere después, se pueden llamar alimentación. En tanto que alimento no digerido, lo contrario se alimenta de lo contrario; en tanto que digerido, lo hace el igual del igual (Aristóteles, *Psicol.*, II, 4, 416*b*).

En el metabolismo se realiza, pues, una *asimilación* de lo contrapuesto. Podemos hablar de un *cambio substancial* (3.2.3): lo que es diferente del ser vivo se integra en la unidad substancial del mismo mediante el proceso del metabolismo.

○ *Crecimiento:* el metabolismo hace posible que *el ser vivo se edifique a sí mismo.* Mediante esa autoconstrucción se mantiene en la existencia y se desarrolla. Con el proceso de autoconstrucción la forma substancial llega al desarrollo. La bellota se convierte en encina. Con ello se realiza el proceso en el sentido de la *especie,* que se define por la forma substancial.

○ *Propagación:* la autoedificación del ser vivo individual (metabolismo y crecimiento) apunta a la propagación de *la especie más allá del individuo.* La *madurez,* que se persigue en la autoedificación, es a la vez la capacidad de dar origen a otro viviente de la misma especie en un cambio substancial. La propagación señala a la especie como meta del individuo *(individuum propter speciem).*

> Kant entiende al ser vivo como *meta de la naturaleza.* «Una cosa existe como meta natural, cuando es por sí (aunque en un doble sentido) causa y efecto». Se trata de que una causalidad (3.2.6.2) «semejante no se puede comprender con el simple concepto de una naturaleza... sin someterle un objetivo». Y demuestra después cómo en el metabolismo, crecimiento y propagación el ser viviente es a la vez en cierto modo causa y efecto de sí mismo como individuo o como especie (*CdJ.*, B 286).

3.4.4.1. El cuerpo como organismo

El cuerpo vivo es verdadera unidad en un sentido superior a la unidad de lo inorgánico. Metabolismo, crecimiento y propagación suponen un cuerpo que está constituido *orgánicamente.* Las partes del cuerpo son *los órganos* (gr. *organon*: instrumento), es decir, que tienen una función en el conjunto del cuerpo. En la permanente constitución orgánica del cuerpo vivo cada una de las partes está en función del todo. Esa constante cooperación de todas las partes para la edificación y desarrollo del todo se expresa en la vieja fórmula de: *El ser del viviente es la vida.*

En la tradición se llamaba a la forma substancial (3.2.3) del viviente *alma (psykhe, anima)*. Hoy apenas se habla ya del alma de las plantas y los animales. A menudo se entiende por «alma» lo espiritual del hombre, cosa que no tratamos ahora. En vez de alma podemos llamar *vida* o *principio de vida* a la forma substancial del viviente («su ser»). ARISTÓTELES la llamó *entelequia* (*en*: en; *telos*: fin; *ekhein*: tener), lo que equivale a *«tener en sí el fin»*. Se trata aquí de lo que KANT denominó objetivo natural. La referencia a la entelequia del ser viviente tiene un doble sentido:

- La forma substancial organiza en tanto que entelequia las partes del cuerpo vivo con vistas al bien del todo. En virtud de la entelequia el viviente «interviene en sí» o «se refleja en sí» de un modo orgánico (entelequia primera).
- La entelequia determina el proceso vital y natural del viviente entre el llegar a ser y el desaparecer. Gracias a ella la bellota se convierte en encina (entelequia segunda).

De ahí que no se haya de entender la entelequia como un factor complementario que se le añade al cuerpo, como pensaron algunos biólogos (por ej., H. DRIESCH). El ser vivo no se compone de cuerpo y entelequia. Es más bien la entelequia la que, como forma substancial, crea de la materia (3.2.3) el cuerpo orgánico, es decir, el ser vivo.

Con ello, sin embargo, todas las propiedades del cuerpo (3.4.3) adquieren un nuevo sentido y un nuevo alcance:

- La *extensión* adquiere el sentido de *forma* del ser viviente. La *divisibilidad* pasa a significar la *constitución orgánica*. La relación de unidad actual y de pluralidad potencial adquiere en el viviente el significado de que la división sólo es posible de acuerdo con las leyes propias de la especie. También la *coextensividad* (espacio) de los cuerpos adquiere una importancia nueva, que hoy nos pone ante los ojos la *ecología*: metabolismo, crecimiento y propagación se realizan en un *espacio vital*.
- También el *movimiento* adquiere una mayor determinación: en el proceso vital del ser vivo se cumple la dinámica de los cambios (accidentales y sustanciales, 3.2.3) de una *manera precisa y específica*. Su *devenir* tiene el carácter de una propagación determinada desde la entelequia. Su desaparición pasa a significar el fin y término. Al mismo tiempo se deriva una *nueva naturaleza del tiempo:* toda la dinámica del movimiento y cambio (proceso vital) tiene en cierto modo una *medida* que no es caprichosa, a partir de la propia entelequia; pensemos, por ejemplo, en una planta de uno o varios años, en la mosca de un día y en una tortuga. Esa naturaleza del tiempo podemos denominarla *la propia temporalidad* (E. HEINTEL) del ser vivo.
- La *actividad* en la acción y reacción adquiere una precisión creciente y específica. Así, la relación del ser vivo con otro en el espacio vital se realiza mediante *determinadas acciones recíprocas normales en la especie*, que conforman de modo definitivo los procesos vitales. De ahí las determinadas exi-

gencias al otro (respecto, por ej., del suelo, el agua, el clima). También las relaciones entre *individuo y especie* están más definidas: dentro de la propia especie el individuo puede diferenciarse de los otros individuos más que en el mundo inorgánico (¡herencia!).

En qué medida *las ciencias de la naturaleza* (biociencias: biología, bioquímica, biofísica, etc.) son capaces de aprehender la forma substancial como entelequia, depende de los supuestos metodológicos, es decir, del «filtro» y «red». Se trata, por consiguiente, también aquí del *modelo* con que se trabaja. Un modelo que, en definitiva, se entiende desde el *mecanicismo* (cf. 3.1.2 y 3.1.4), también en el campo del ser vivo reducirá todo lo cualitativo y substancial a la cantidad y los impulsos motores matematizándolos. Con tal modelo lo vivo se convierte en una máquina y la diferencia filosófico-natural entre seres inorgánicos y vivos desaparece. La *exactitud* de la bioquímica y de la biofísica, que con ello se logra, no puede confundirse con la abstracción metodológica (1.4.1.1) que subyace a tales modelos. Sin duda que los modelos de esa índole son útiles, prácticos y provechosos para el dominio técnico de la naturaleza orgánica; pero sería un error craso interpretar *ontológicamente* dichos modelos. Si, por ejemplo, un científico naturalista sobre la base de su modelo no puede descubrir ningún principio vital, ninguna entelequia, ninguna diferencia entre ser inorgánico y ser vivo ni ninguna teleología (finalidad), ¿puede afirmar después que nada de todo eso existe? ¡Naturalmente que no! Como tampoco quien recoge sólo tapas de cerveza puede afirmar que no existen monedas: es él el que no ha recogido ninguna.

El texto siguiente de A. Portmann, uno de los biólogos más importantes de nuestro siglo, muestra claramente todo lo abierta que puede estar la biología moderna a la problemática de la filosofía natural. He aquí lo que escribe sobre la renovación de la biología:

> Lo decisivamente nuevo es el reconocimiento del hecho de que los seres vivos aparecen en el mundo como sujetos, de que intervienen en su entorno y en él se constituyen como centros relativamente autónomos de actuación. Lo cual se aplica tanto a las plantas como a los animales, por lo que debemos advertir en seguida contra una identificación excesiva de ese carácter de sujeto con la aparición de la conciencia. Los organismos tienen una «relación mundana», lo cual no dice todavía nada acerca de su «vivencia mundana». El reconocimiento de esa naturaleza de sujeto en los organismos es un hecho de amplias consecuencias, aunque también es ocasión de numerosos errores. Debemos prevenir, por tanto, para que la nueva investigación biológica jamás se convierta en una hominización. No se trata de implantar la vivencia existencial humana en otros seres vivos, ni por consiguiente de sospechar, por ejemplo, porción alguna de esa nuestra vivencia, por mínima que sea, en los denominados estadios de vida medios e ínfimos. Pero sí que se trata de un constante tomar en serio la interioridad como forma específica de ser de los seres vivos. Acerca de esa peculiaridad sabemos mucho sobre todo por nosotros mismos, y aunque llevemos a cabo una lucha tan enérgica contra la intrusión del sentimiento y de la experiencia humanos, no debemos olvidar sin embargo que todos los seres vivos de alguna manera, por misteriosa que sea, están dotados como tales seres de una intimidad (15).

Sin dificultad se advierte que el razonamiento de PORTMANN acerca de la interioridad apunta exactamente a lo que nosotros hemos expresado con la forma sustancial, la entelequia o el principio vital.

CUERPOS:	SERES VIVOS:
EXTENSIÓN	FORMA
COMPOSICIÓN	CONSTITUCIÓN ORGÁNICA
COEXTENSIVIDAD	ESPACIO VITAL
LLEGAR A SER	PROPAGACIÓN
DECAER	MUERTE
TEMPORALIDAD	TEMPORALIDAD PROPIA

Esquema 11: El cuerpo como organismo

3.4.4.2. Teleología

La palabra «teleología» se deriva, igual que «entelequia» del griego *telos* (fin, meta). Así pues, teleología es la doctrina del fin, y las más de las veces significa *conveniencia, utilidad.*

En ARISTÓTELES el fin era una de las cuatro causas (3.2.6.1) del acontecer natural. Ya los antiguos *atomistas* (3.1.4) eliminaron la finalidad de su teoría. La dinámica cósmica se explicaría exclusivamente por el movimiento casual de los átomos.

El *mecanismo* moderno (3.1.2) llevó a cabo la reducción de la naturaleza a cantidad (masa) e impulsos motores. Como el ideal científico de las ciencias de la naturaleza se habia orientado durante largo tiempo por el mecanicismo, la teleología, y por ende cualquier discurso acerca de la finalidad, cayeron en descrédito. Todavía hoy suele decirse a menudo que en las ciencias de la naturaleza no hay teleología alguna. Ya sabemos que tales afirmaciones están *condicionadas por el modelo.* Puede ser útil aplicar en las ciencias naturales unos modelos, en los que la teleología cae por las mallas de la red. Sin embargo sería falso pensar que la eliminación del fin *de un determinado modelo científico natural* significa la eliminación del fin *en la naturaleza.* Para la filosofía de la naturaleza la teleología es un problema central.

Donde más claramente aparece la teleología es en *la entelequia* del ser vivo. Desde su forma substancial el ser vivo está ordenado a unas actividades (actos), en los que alcanza el desarrollo que le es posible. Ese desarrollo es la meta de su devenir. Dicha meta se pone como posibilidad *(potencia)* desde el comienzo de la vida del ser viviente y se realiza en el proceso vital (*acto,* cf. 3.2.1), si no hay nada que lo impida, como dice ARISTÓTELES. En la propagación (3.4.4) se echa de ver que la teleología entelequial del ser vivo indivi-

dual tiene su meta en la *especie (individuum propter speciem).* Pero también las especies surgen y se constituyen en el signo de una teleología dentro de los *géneros,* en los cuales también se incluye lo *inorgánico.* Así pues, la naturaleza como conjunto aparece cual *unidad ordenada teleológicamente.* Y es justo ahí donde ha tenido su comienzo la filosofía: por el asombro (1.3.2) de que *existe el cosmos y no el caos,* que lo racional es real y que lo real es racional (HEGEL).

> En el examen de la filosofía kantiana hay que advertir que en su crítica de la fuerza del juicio de KANT reduce el pensamiento al concepto importante [del fin], y que ha establecido el importante concepto de los *fines internos,* que es el concepto de la *vitalidad.* Ése es también el concepto de ARISTÓTELES: todo ser vivo es un fin, que tiene en sí mismo sus medios, sus miembros, su organización, y el proceso de esos miembros constituye el fin, la vitalidad. El mundo es una realidad viviente, contiene la vitalidad y los reinos de las vitalidades. Simultáneamente lo no vivo está en una relación esencial con lo vivo, la naturaleza inorgánica, el sol, las estrellas... Ésa es la definición de la vitalidad en general, pero también como la vitalidad mundana existente. La vitalidad es ciertamente esto: tener en sí una finalidad interna; pero de tal modo que cada especie de vida es un círculo estrecho, una naturaleza muy limitada. Ahora bien, el verdadero paso se da desde esa vitalidad finita a la finalidad absoluta y general, y en que este mundo es un *cosmos,* un sistema, en el que todo tiene una mutua relación esencial y nada está aislado; una realidad ordenada en si, en la que cada cosa tiene su puesto, se incorpora al todo, subsiste por el todo y asimismo actúa y coopera a la producción, a la vida del todo (G.W.F. HEGEL, *FdlR., Obras completas,* 16, 537).

En el fondo cada ciencia tiene que suponer que lo real es un cosmos racional, teleológicamente ordenado, y no un caos. El deseo de una explicación sistemática de las observaciones supone que la propia naturaleza es de tal índole que permite descubrir en sí una normativa y regularidad. Hasta el mecanicismo más extremado supone que la naturaleza es un todo ordenado, que se puede explicar de un modo mecanicista (al menos mediante modelo). 7.2.1.1.2

3.4.5. Animalidad

Tanto a los seres irracionales como al hombre los llamamos *animales.* A veces se utiliza la expresión menos frecuente de *seres sensibles.* Se trata, por tanto, de presentar la *sensibilidad* como una determinación que en el vasto reino de los seres vivos distingue a los animales de los seres vivos no animales. Por lo que a la sensibilidad respecta podemos caracterizar esa realidad por medio de tres propiedades:

- *Conocimiento sensible:* se trata aquí de la *sensación y percepción.* A veces se habla de la disposición *estética* (gr. *aisthesis:* sensación, percepción) o *sensorial* (lat. *sensus:* sentido, sensibilidad). En los animales el «afuera» está de algún modo «interiormente presente». 4.2.1

En cualquier caso se da cualquier sentido como un acceso y, de algún modo, una apertura para conocer «hacia fuera», apertura que se funda en su respectivo objeto relacional (H. PLESSNER[3], 5).

○ *Deseo sensible:* se habla de la disposición *apetitiva* (lat. *appetitus:* apetito, deseo); *patética* (gr. *pathos:* pasión) o *afectiva* (lat. *afficere:* hacer algo a alguien; *affectus:* afecto, pasión). Los animales no solamente conocen (sienten, perciben) «lo de fuera», sino que adoptan una posición frente a esa exterioridad *sintiendo, deseando, anhelando por medio del instinto.*

La aplicación del mecanicismo metodológico a la biología y psicología indujo a explicar esa disposición apetitivo-patética mediante un sistema de *impulsos instintivos.* Asi se introdujo para cada tipo de comportamiento animal un *instinto* propio, que se entendía de modo similar a los impulsos motores del mecanicismo. Esta teoría de las *estructuras instintivas* conduce a un modelo práctico, que en cualquier caso no debería interpretarse de un modo ontológico. La toma de posición espontánea y apetitivo-patética que realiza el animal desde la propia interioridad (cf. PORTMANN en 3.4.4.1) se reduce en el modelo instintivo. PLATÓN redujo esta forma de posición apetitivo-patética del animal a dos formas fundamentales, que hicieron historia en la tradición filosófica. Distingue entre el *deseo* y el *irascible.* En el deseo (gr. *epithymetikon,* lat. *concupiscibile*) el animal se orienta *directamente* hacia algo en tanto que lo desea o rechaza (por ej. el amor sensible y el odio sensible). En el *irascible* (gr. *thymoeides,* lat. *irascibile*) el animal choca en su deseo con un *impedimento,* tomando posición frente al mismo (por ej. ira, valor sensible».

○ *El automovimiento:* hablamos de la disposición *motriz* (lat. *motus:* movimiento) o *cinética* (gr. *kinesis:* movimiento) de los animales. En virtud del conocimiento sensible el «afuera» se hace interiormente presente en el animal. Gracias al deseo y sentimiento toma posición frente a ello. Y gracias a ello los animales están motivados para *moverse de una manera propia de la especie en sus espacios vitales.* Ese conjunto se denomina hoy *sensomotórica.*

Algunos biólogos dudan de si la sensibilidad introduce realmente una diferencia esencial en el conjunto del reino animal. ¿No se pueden explicar los procesos de la sensibilidad (sensomotoría) como conjuntos de efectos físico-empíricos, al igual que los procesos no sensibles de la vida, es decir, los procesos puramente *vegetativos?* ¿Existe una diferencia real y de principio entre metabolismo (3.4.4) y percepción sensible? Ambas cosas pueden presentarse como una relación de efectos.
Veamos *un ejemplo:* ¿Cómo surge una sensación sensible? Respuesta: un objeto reflecta ondas electromagnéticas de una determinada frecuencia. Éstas afectan a la superficie epidérmica y suscitan en ella unos cambios, que a través de unos nervios muy precisos son llevados a unas partes del cerebro también muy precisas, en que se convierten en sensaciones sensibles. Se trata, pues (al igual que en el metabolismo), de un conjunto de efectos que puede describirse de un modo biofísico y bioquímico, y en el cual se operan ciertas transformaciones (también descriptibles). ¿Qué puede haber aquí realmente nuevo respecto de los procesos puramente vegetativos? H.D. KLEIN (vol. I, 15-17) da una respuesta tan simple como atinada con un *contra-*

ejemplo: Supongamos que en esa sensación sensible se trata de una sensación de rojo. ¿Dónde puede «encontrarse aunque sólo sea una pizca de rojo» en todo ese conjunto de efectos descrito? Ni las ondas ni la epidermis ni los nervios ni parte alguna del cerebro son rojos, y aun en el caso de que hubiera algo de rojo, no sería ciertamente la sensación de rojo de que aquí se trata. «Con lo cual desaparece cualquier esperanza de que podamos captar de algún modo lo que denominamos rojo con ayuda de ciertos métodos físicos» (17). 4.1.1

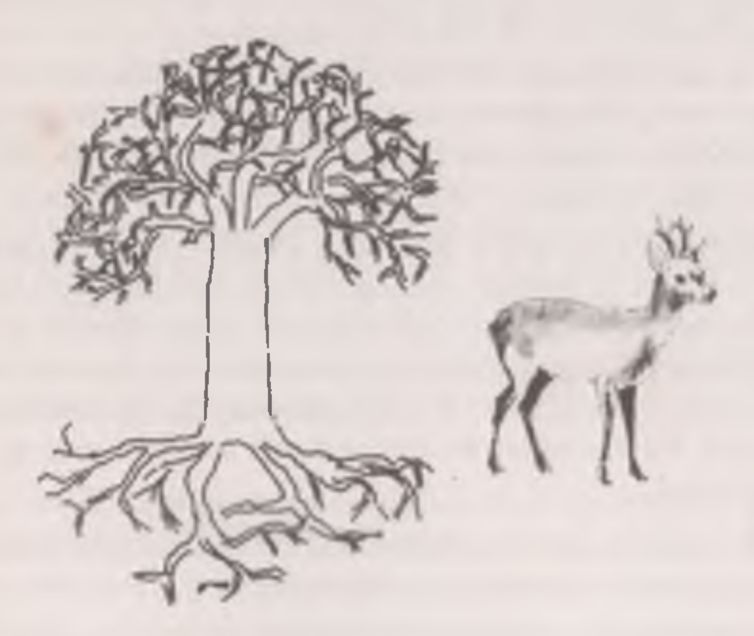
3.4.5.1. El organismo animal

Vamos a exponer cómo se configuran en la animalidad las disposiciones (o propiedades) del cuerpo y del ser vivo:

- *Extensión:* la extensión del ser vivo contiene el sentido de la *forma* (3.4.4.1). H. Driesch y H. Plessner[1] demostraron que la forma típica («forma vital») de la planta respecto del espacio vital es *abierta (forma vital abierta).* La planta se abre al espacio vital en la multitud de sus raíces, ramas, hojas, etc., se expone a ese espacio y en él está anclada. Los animales se encierran en sí mismos frente al espacio vital *(forma de vida cerrada)* y se demuestran con ello más independientes de dicho espacio, pues pueden determinarse a sí mismos mediante su sensomotoría (cf. esquema 12). La *coextensividad* espacial (3.4.3) como *espacio vital* (3.4.4.1) adquiere en ese sentido una nueva importancia para los animales. Se convierte así en un *mundo de observación y de acción* animal.
- *Movimiento:* ya en la mera vegetatividad de la planta ha quedado claro que el sentido del cambio (accidental y substancial; 3.2.3 y 3.4.4.1) no puede reducirse al incremento mecánico de impulsos motores. Aquí se trata más bien de un *comportamiento desde la interioridad* del ser vivo. Lo cual se aplica con mayor razón aún a la *sensomotoría* (3.4.5) de los animales. El resultado consiguiente es un ahondamiento de la naturaleza del tiempo como *temporalidad propia* (3.4.4.1): la sensibilidad pone en juego el recuerdo y el aprendizaje. Los instintos propios de la especie producen un comportamiento *previsor* de forma que, por ej., el animal vive el cambio de las estaciones del año de un modo muy distinto de la planta.
- *Actividad:* la potencia (activa y pasiva) consiguiente a la forma substancial (entelequia) del animal (3.2.1 y 3.4.4.1) alcanza una diferenciación suprema. Su acción y reacción es una toma de posición sensomotriz sobre la base de una interioridad, que al modo de la sensibilidad es *espontánea. La entelequia se realiza sensomotoramente* de una manera específica y determinada (¡instinto!). Piénsese en las luchas de apareamiento, en las formas de incubación, la cría, la formación de rebaños y enjambres.
- *Metabolismo* (3.4.4): la capacidad sensomotriz fuerza al animal *a buscar alimento por sí mismo* en el mundo que observa y sobre el que actúa. Esto condiciona una configuración específica del organismo (afinación de determina-

dos sentidos, especialización del aparato alimenticio, determinada disposición instintiva).

- O *Crecimiento:* aquí se establece la necesidad de proteger las primeras fases de crecimiento por medio de animales (por lo general) de la misma especie, que a menudo también se cuidan de la alimentación de los jóvenes (por ej. los mamíferos).
- O *Procreación:* la *diferencia de los sexos* no está ciertamente preformada en la vida no sensible, pero está perfectamente establecida de un modo orgánico y sensomotor en los animales. La *sexualidad* muestra una mutua relación específica de lo diferente dentro de la misma especie; lo cual conduce a diferentes *funciones*.



Esquema 12: Forma de vida abierta y cerrada según Driesch y Plessner

En la época moderna toda una serie de filósofos, biólogos y psicólogos importantes (M. Scheler, H. Conrad-Martius, L. Binswanger, M. Merleau-Ponty, J. von Uexküll, A. Portmann, H. Plessner, A. Gehlen, L. von Bertalanffy, F.J.J. Buytendijk, etc.) intentó elaborar una amplia teoría de lo vivo sin reducciones mecanicistas, manteniendo siempre presente en la investigación empírica la dimensión filosófico-natural. Semejante procedimiento muestra que el material empírico *concreta e ilustra* los puntos de vista de la filosofía natural. Los
4.2 conocimientos filosóficos-naturales de la antigüedad, de la escolástica y del idealis-
5.1-3 mo alemán se demuestran de singular relevancia en tales investigaciones.

3.4.5.2. La evolución

La teoría evolutiva es una teoría empírica. El texto siguiente la resume:

1) Todas las especies animales y vegetales se han transformado en otras especies durante el curso de las épocas geológicas. 2) La mayor parte de los troncos

genealógicos se han diversificado en especies diferentes. 3) Todos los organismos son ramas de un tronco común. Las generaciones están vinculadas al mismo mediante continuas y sucesivas divisiones de células en potencia de todo (la mayor parte de las veces por células geminativas que nacen y maduran). 4) Muchas series genealógicas permiten reconocer una evolución superior (anagénesis), otras en cambio sólo unas mejoras crecientes de acomodación al entorno (génesis de adaptación), y algunas el retroceso de ciertos órganos determinados. 5) El hombre está incorporado al tronco animal. Procede de unos progenitores primates. 6) Cada vez resulta más verosímil que los seres vivos han surgido gradualmente de lo inanimado. 7) Las manifestaciones psíquicas se han desarrollado paralelamente a la evolución de unos órganos sensibles y de unos sistemas nerviosos cada vez más polimorfos y complicados (B. RENSCH, 837).

Filosóficamente esta teoría plantea toda una serie de problemas. Desde mucho antes de CH. DARWIN los filósofos habían reflexionado sobre la idea de la evolución (así, por ej. G.W. LEIBNIZ, I. KANT y J.G. HERDER). ¿Por qué? Evidentemente porque la *teleología filosófica de la naturaleza* (3.4.4.2) entendía los diferentes estratos de las substancias naturales (lo inorgánico, lo vivo no sensible, los animales, los hombres) en el sentido de una *arquitectónica:* lo más bajo está en razón de lo más elevado. Lo vivo se construye con elementos de lo inorgánico, los seres vivos superiores se alimentan de las plantas y de los seres vivos inferiores, y el hombre supone en cierto modo lo infrahumano como algo de lo que puede disponer. Y además en época muy temprana se defendió la idea de que la evolución del hombre que se establecía con la generación repetía de algún modo ontogenético esa construcción de la teleología natural. Esa concepción podemos aclararla con un texto de TOMÁS DE AQUINO:

En los actos formales [formas substanciales] se da una cierta gradación. Pues la materia primera [3.2.3.1] está primero en potencia respecto de la forma del elemento [3.4.3]. Pero si existe por la forma del elemento, está en potencia respecto de la forma del compuesto. Por ello los elementos son la materia del compuesto. Considerada bajo la forma de ese compuesto, [la materia primera] está en potencia para el alma vegetativa [la entelequia de lo vivo no sensible], pues que el alma es el acto de semejante cuerpo. De igual modo el alma vegetativa está en potencia respecto de la sensible [la entelequia animal], y la sensible respecto de la entelequia racional. Así lo demuestra el proceso de la generación, porque al comienzo de la misma el feto vive la vida de la planta, más tarde la vida del animal, y finalmente, la vida del hombre. Mas por encima de esa forma no se encuentra ninguna otra forma superior en el reino de lo que llega a ser y desaparecer. El grado último de la evolución es, pues, el alma humana, y hacia la misma apunta la materia como su forma suprema. Por consiguiente, los elementos existen en razón del compuesto, y éste en razón de los seres vivos; dentro ya del reino de lo vivo, las plantas existen en razón de los animales y los animales en razón del hombre, pues el hombre es la meta de toda la evolución (*Cg.*, III, 22).

Prescindiendo de las inclusiones empíricas, condicionadas por la época, se trata aquí de un texto puramente filosófico-natural. Sólo se hubiera necesitado

un cambio insignificante de perspectiva para hacer patente la evolución de una manera análoga a la teleología natural y la ontogénesis humana.

H.D. KLEIN (vol. II, 30ss) muestra cómo el concepto de evolución se impone por motivos de la filosofía natural clásica. Cada especie existe sólo en un entorno determinado. «Una especie es entorno para la otra, y es especie para sí.» De ahí que la generación no sea «pura entelequia de la propia especie, sino entelequia de la lucha específica, de las muchas especies que están ligadas en la generación». La dialéctica de especie y entorno conduce, por encima de la entelequia (respectivamente de la teleología natural) de la lucha específica, a la herencia y, por tanto, a la descendencia (evolución de las especies): «La descendencia supera esa contradicción [de especie y entorno] y se regula a sí misma como sistema de los emplazamientos en el espacio vital ecológico.»

También aquí hay que distinguir entre la *significación filosófica* de la teoría y el *modelo de cada ciencia* particular. Lo cual es oportuno especialmente cuando se trata de una *evolución superior* (anagénesis). El modelo interpreta las especies precedentes como *condiciones satisfactorias* de las especies que vienen después, supuestos a su vez determinados datos ambientales. En un caso extremo ello quiere decir que la evolución desde lo inorgánico hasta el hombre se realiza *mediante una simple reunión de elementos métricamente definidos sobre la base de unos impulsos motores ambientales*. Semejante modelo elimina de antemano todas las diferencias esenciales entre *lo inanimado y lo vivo*, entre *la vida vegetativa y la animal*, así como entre *entelequia y espíritu*.

Considerada desde la filosofía de la naturaleza, la teoría evolucionista puede ciertamente mostrar las condiciones *necesarias* de la evolución superior, pero no las *suficientes*. Muestra ciertos aspectos de la causa material y eficiente, pero elimina por completo el problema de la causa formal y de la teleología (cf. 3.2.6.1 y 3.4.4.2). Sólo con la abstracción metodológica de un modelo científico-natural muy preciso se puede reducir a Goethe al ser unicelular y hasta el mismo ser inorgánico. Mas cuando se penetra y comprende el modelo, aparece *todo el alcance de la teleología en la evolución*. Se ve entonces que la evolución supone siempre todo lo que puede alcanzar, al igual que en la bellota
5.5.3 se supone en principio todo aquello a lo que puede llegar la encina. Pero enton-
7.2.1.1.2 ces se habría llegado de nuevo al *asombro* (1.3.2).

Resumen de 3.4.

- La *ciencia de la naturaleza* desarrolla modelos con cuya ayuda pueden explicarse de la manera más simple unas observaciones y asimismo pueden hacerse unos pronósticos. La *filosofía de la naturaleza* pregunta por las determinaciones esenciales de los géneros más vastos del ente natural y del conjunto de la realidad material.

- El *árbol de Porfirio* muestra la subordinación de los géneros *cuerpo, ser vivo y animales*. Con ello viene dada la distinción de los entes naturales en las especies de lo *inorgánico*, de *lo vivo no sensible*, de los *animales* y del *hombre*.

- Extensión, movimiento y actividad son las propiedades del *cuerpo*. El *espacio* se determina negativamente en los cuerpos como su coextensividad. El aspecto material ontológico del *tiempo* es la dinámica del cambio de los cuerpos. El aspecto formal del tiempo es su síntesis realizada en la conciencia. La substancialidad en lo *inorgánico* no se puede determinar estrictamente desde la perspectiva filosófica.

- Metabolismo, crecimiento y propagación son las propiedades del *ser vivo*. La forma substancial del viviente es la *entelequia*, por la cual se construye orgánicamente el cuerpo vivo y viene determinado en su proceso vital específico. Desde la entelequia se muestra la amplia *teleología* de la naturaleza, que es un cosmos y no un caos; lo real es racional.

- El conocimiento, deseo y automoción sensibles son propiedades de la *animalidad* y construyen su carácter *sensomotor*. La entelequia de los animales se realiza sensomotoramente. Con ello las propiedades del cuerpo y del ser vivo vienen más determinadas.

- Cuando se penetra el carácter modélico de la *teoría evolutiva* científico-natural, la evolución aparece como entelequia de las especies y como parte de la teleología natural.

4. EL CONOCIMIENTO

El triángulo platónico (1.8.3) nos mostraba tres planteamientos del filosofar. El primero de esos planteamientos, el de *la filosofía del ser (ontológico),* lo hemos estudiado en la parte 3. Vamos a iniciar ahora el estudio del segundo, es decir, el de *la filosofía del yo* (o *transcendental*).

4.1. Filosofía del yo: la reflexión transcendental

En las páginas que siguen vamos a demostrar por qué la reflexión transcendental es indispensable y en qué consiste. Así como ARISTÓTELES era el testigo principal de la reflexión ontológica, así KANT lo es de la reflexión transcendental.

4.1.1. El problema filosófico del conocimiento

Muchas ciencias particulares (psicología, fisiología, sociología, etc.) se han ocupado del conocimiento humano. Y hay gentes que piensan que los filósofos deberían dejar el problema del conocimiento en manos de las ciencias particulares. Así pues, tenemos que empezar por preguntarnos: *¿Existe realmente un problema filosófico del conocimiento?* En las reflexiones siguientes podemos enlazar con lo que ya hemos estudiado en 1.4.1.2 y en 1.4.1.3.

Partamos de un ejemplo, tomado de G. PRAUSS (213-216): Arrojo una piedra contra una superficie blanda, y la piedra abre un hoyo en el suelo. La magnitud de ese hoyo depende evidentemente de la acción de la piedra que cae y de la consistencia del suelo. El hoyo es *efecto* de la *acción* de la piedra tirada, habida cuenta de la *resistencia* u oposición del suelo. Sabemos ya que acción, resistencia y efecto están estrechamente relacionados, de tal modo que quien conoce los dos primeros puede ya calcular el tercero. Esos tres datos (acción, resistencia y efecto) delimitan el marco dentro del cual actúan e investigan las ciencias *empíricas*. Analizan las *conexiones efectivas* de las tres

realidades. Para ello tienen que afrontar unas *cosas físicas* y sus propiedades, siendo indiferente que se trate de relaciones macroscópicas o microscópicas. Lo empírico siempre se explica por el empírico. La acción, el efecto y la resistencia son siempre unos datos físico-empíricos.

¿Podemos también explicar el conocimiento de manera parecida a como explicamos el hoyo del ejemplo, es decir, como efecto de una acción, habida cuenta de la resistencia, en el marco de una relación efectiva físico-empírica? De ser así, podemos tranquilamente abandonar el problema del conocimiento a las ciencias empíricas.

Otro ejemplo: estoy viendo una vaca parda. El físico me dice que para ello es necesaria una cierta acción («desde fuera») y me habla de fotones. El fisiólogo describe cómo actúa esa acción sobre la membrana y cómo su efecto desarrolla unos impulsos, que a través de determinadas fibras nerviosas pasan al centro visual en el occipucio. El químico sabe que en todo ello se desarrollan unas reacciones químicas sumamente complicadas. Todos ellos, el físico, el fisiólogo y el químico, se mantienen de manera consecuente en el marco empírico de acción, resistencia y efecto. Analizan, por tanto, unas conexiones efectivas físico-empíricas. Siempre se trata del hecho de que una acción física, en virtud de la resistencia física, desarrolla un efecto físico. Pero ¿es dicho efecto en definitiva mi visión real de la vaca parda? ¿Está suficientemente explicada esa mi visión de la vaca parda con la demostración de unos efectos y contraefectos físicos? Seguramente que sin *esa* cadena de relaciones físico-empíricas yo no vería ninguna vaca parda. Pero ¿es por ello mi visión una cadena de tales conexiones efectivas? Mi visión de la vaca parda es a todas luces algo *consciente, vinculado al yo y subjetivo*. Cosa que no son exactamente las conexiones efectivas físico-empíricas. Es algo, que ya H.D. KLEIN puso de manifiesto con su ejemplo de la simple sensación de rojo (3.4.5). Y se perfila así una frontera básica de la investigación empírica: las ciencias empíricas nunca pueden mostrar cómo de unas conexiones efectivas físico-empíricas puede surgir algo tan subjetivo, tan vinculado al yo y tan consciente como mi visión de la vaca parda.

Resulta fascinante todo cuanto físicos, fisiólogos, químicos y también psicólogos y sociólogos pueden decir de tales conexiones empíricas. Por mucho que el filósofo admire a esas gentes inteligentes y aplicadas, una cosa sabe con certeza: que ninguna de tales ciencias empíricas podrá jamás explicar *qué es propiamente el conocimiento*.

> Por muy lejos que una ciencia empírica, y en especial la física y la fisiología, puedan seguir a esa afección empírica y explicarla exactamente dentro de la estrecha conexión de acción, resistencia y efecto, en la misma medida nada aportará a la explicación del proceso en sí como efecto último de tal acción. Y exactamente en la misma medida pueden postergarse sus resultados, por importantes que puedan ser bajo otro aspecto, con vistas a la explicación de ese proceso (G. PRAUSS, 215).

El conocimiento (o la experiencia) no es una cosa experimentable entre otras cosas experimentables. El conocimiento no surge en modo alguno de la suma de unas conexiones físico-empíricas. *El conocimiento no es algo empírico.* WITTGENSTEIN (2.2.2) lleva razón: las cosas ocurren aquí como en el caso del

ojo y del campo visual. Nada en el campo visual permite concluir que sea visto por el ojo. Así como el ojo no aparece en el campo visual, sino que es anterior a éste, así tampoco el conocimiento aparece en el campo de lo empírico, sino que es el supuesto del mismo. Es la idea que LEIBNIZ expuso en su *comparación del molino:*

> Hay que ... admitir necesariamente que la percepción [representación] y lo que de ella depende, no puede explicarse con razones mecánicas, es decir, por la forma y el movimiento [o lo que es lo mismo, mediante conexiones efectivas físico-empíricas]. Piénsese, por ejemplo, en una máquina dispuesta de tal modo que pudiera pensar, sentir y percibir, que se la puede pensar proporcionalmente tan grande que resulte posible entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, en la contemplación de su interior no se encontrarán más que partes aisladas que se empujan unas a otras; pero jamás nada con que pueda explicarse una percepción (*Monadología,* § 17).

Entendemos por qué en 1.5 hemos calificado a la filosofía como la *ciencia no empírica de lo empírico*. La filosofía arranca de lo empírico; pero no se pregunta por las condiciones empíricas de lo empírico, es decir, por las conexiones efectivas físico-empíricas, sino por las condiciones no empíricas de lo que es empírico. El problema del conocimiento no es el problema de una relación físico-empírica y no puede explicarse desde tales conexiones. El *conocimiento es una condición no empírica de lo empírico.*

4.1.2. La teoría de la imagen

Una y otra vez se ha intentado concebir el conocimiento como una *imitación*. La teoría más antigua y simple de la imagen es la que propugnaron los antiguos *atomistas* (cf. 3.1.4). Todas las tentativas posteriores no son más que afinaciones de la teoría atomicista. Pensaban los atomistas que se desprendían constantemente de las cosas grupos invisibles de átomos, que llegaban al alma a través de los órganos sensoriales. Esos grupos de átomos tendrían el carácter de *imágenes*. Más tarde se aplicó a menudo la idea de la *acuñación* o impresión. Así, por ejemplo, para J. LOCKE (1632-1704) la inteligencia es algo pasivo y vacío por completo *(empty cabinet, sheet of blank paper, waxed tablet),* en la que se imprime o reproduce algo «desde fuera». LENIN (2.4.2) piensa incluso que la realidad objetiva queda «copiada, fotografiada y reproducida» en nosotros.

La referencia a la acuñación (tomada de la acuñación de la moneda) y la fotografía muestra que tales teorías de la imagen entienden en definitiva el conocimiento siempre como una relación físico-empírica (4.1.1). Llega «de fuera» una acción empírica que, sobre la base de una resistencia «interna», también empírica, logra un efecto empírico, que se interpreta como imagen (copia, acuñación, fotografía). Ya hemos visto por qué el problema del conocimiento ha fracasado siempre con semejante modelo empírico. A los defensores

de dicha teoría de la imagen fácilmente se les podría poner en un brete preguntándoles cómo se *ve* de hecho esa imagen (copia, fotografía, acuñación), pues que la visión como tal no es evidentemente ni la imagen ni la imitación.

E. HUSSERL ha expresado con gran agudeza esa inviabilidad (aporía) de la teoría de la imagen: «La imagen como una pieza real sería en la percepción psicológico-real a su vez algo real [empírico], algo real que para otra cosa funcionaría como una imagen» (*Ideas*, I, 1, 186). La idea husserliana podemos ilustrarla con un ejemplo: Cuando contemplo el alcázar de Segovia, ¿qué es lo que veo: una imagen o imitación o el alcázar mismo? Si el teórico de la imagen cree que lo que yo veo es realmente una imagen de la fortaleza, ¿no debería también decir que esa imagen del alcázar se forma en mí de tal modo que cuando la veo lo que hago realmente es hacer la imitación de una imitación del mismo y así sucesivamente?

4.1.3. El giro copernicano de Kant

En contraste con las diferentes tentativas por resolver el problema del conocimiento en forma empírica (2.2.1) como una relación de efecto, KANT situó todo el planteamiento en un plano nuevo. Ese giro dado por él con la *Crítica de la razón pura* (1781) lo comparó el propio KANT con la hazaña de COPÉRNICO:

> Aquí ocurre exactamente igual que con la primera idea de COPÉRNICO, el cual al no lograr una buena explicación de los movimientos celestes cuando supuso que todo el ejército estelar giraba alrededor del contemplador, pensó si las cosas no irían mucho mejor intentando que girase el contemplador, dejando en reposo a las estrellas (*CdlRPu.*, B, vol. XVIs).

En ese «giro copernicano» se trata del paso a la *reflexión transcendental.* ¿Qué entiende KANT por «transcendental»? Empecemos por los conceptos de «inmanente» y «transcendente». Es *inmanente* a un campo o esfera todo aquello que le pertenece. Lo que a KANT le interesa es *toda la esfera de lo empírico,* es decir, de lo directamente experimentable. Podemos decir que todo lo empírico es *inmanente a la experiencia;* con otras palabras: pertenece al campo de lo experimentable directamente.

Inmanente a la experiencia es, en primer término, todo aquello que nos viene dado en la experiencia *externa,* todo el mundo empírico de las cosas y de sus propiedades. Pero inmanente a la experiencia es también todo lo que nos viene dado en nuestra experiencia *interna,* como son nuestros impulsos psíquicos, nuestros sentimientos, deseos, representaciones, reacciones, etc., que podemos comprobar reflexivamente en nosotros mismos.

Pues bien, en tiempo de KANT habia una metafísica bastante desprestigiada, que él critica enérgicamente. Esa «metafísica escolar» era del parecer de que *más allá de la experiencia* se podía conocer un mundo de objetos «transcendentes» (no experimentales, «metafísicos») de modo parecido a como

dentro de la experiencia conocemos un mundo de objetos empíricos. La diferencia entre ambos tipos de objetos estaría únicamente en que unos (los inmanentes a la experiencia) son sensibles, mientras que los otros (los transcendentes a la experiencia) son suprasensibles.

E. HEINTEL[2] (57) caracteriza así dicha diferencia: «En ambos casos se supone que las cosas a mano o las del más allá con su presencia directa penetran en el conocimiento, con lo que en ambos casos se pasa por alto el problema de una manera acrítica...» Lo metafísico, que se diferencia de lo empírico de forma puramente negativa como algo suprasensible, adquiere de hecho el carácter de un fantasma («metafísica fantasmal»). HEINTEL denomina esa falsa contraposición de inmanencia y transcendencia como *la diferencia sensible-suprasensible.* Algunos filósofos analíticos sólo conocen el problema de la metafísica en la forma de la falsa diferencia sensible-suprasensible. En realidad ninguno de los grandes filósofos ha pensado jamás con el criterio de una diferencia tan ingenua.

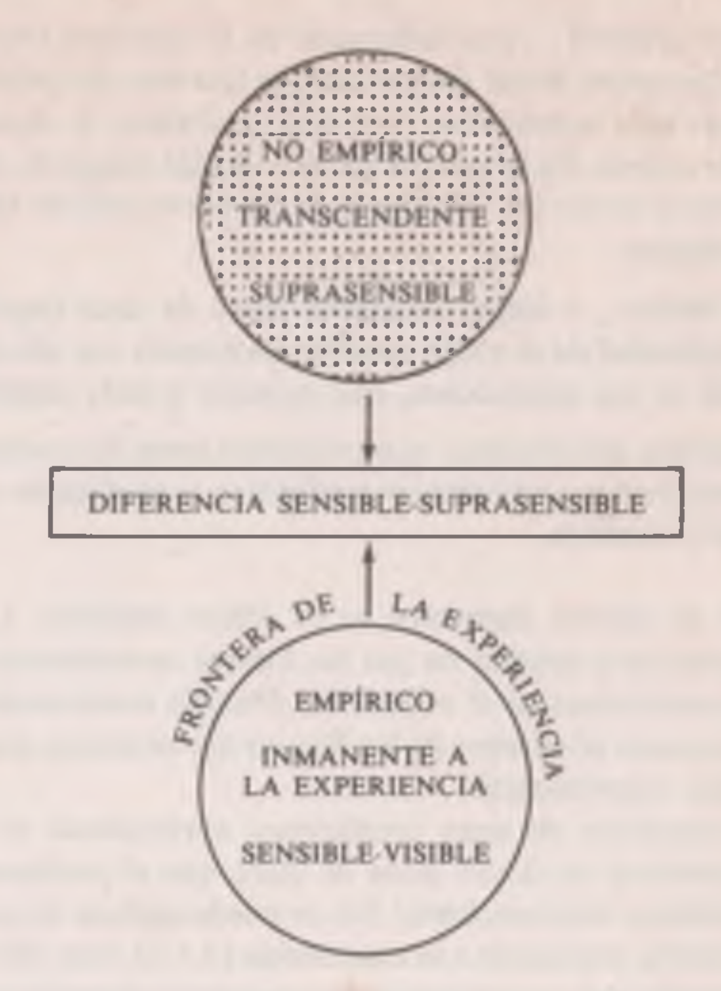
Para indicar la diferencia entre inmanencia experimental (empiria) y transcendencia experimental (falsa metafísica) introduce ahora KANT la expresión *transcendental:*

Yo llamo transcendental a todo conocimiento, que no tanto se ocupa de los objetos cuanto de nuestro tipo de conocimiento de los objetos, en la medida en que esto debe ser posible a priori (*CdlRPu,* B, vol. 25).

¿Cómo se orienta, pues, la reflexión transcendental? Parte de los objetos de nuestra experiencia, es decir, de lo *empírico.* Sin embargo no se interesa por explicar lo empírico inmanente a la experiencia por medio de otras cosas empíricas inmanentes asimismo a la experiencia. Se pregunta más bien *por las condiciones en general de unos objetos empíricos en nuestro tipo de conocimiento.* Se pregunta por cuáles son las condiciones de la presencia de unos objetos empíricos *en nuestro conocimiento.* ¿Cómo es ese nuestro conocimiento para que se nos puedan dar unos objetos y, por ende, se nos puedan dar *esos* objetos?

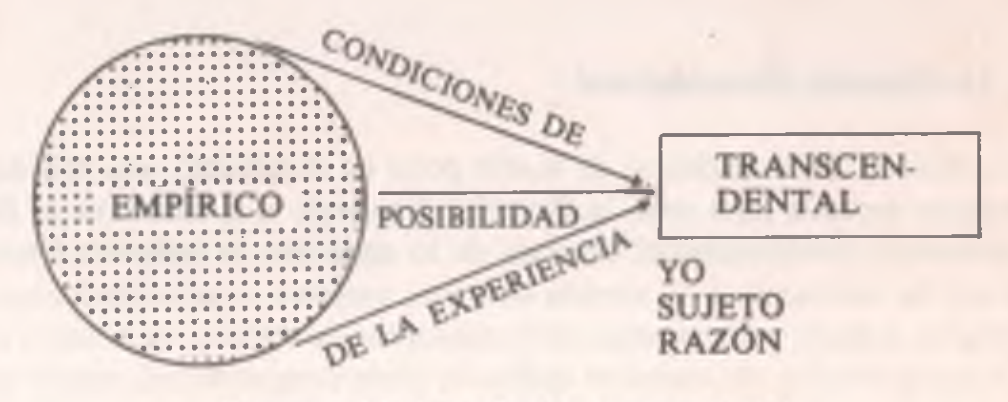
Podemos volver a explicárnoslo con el ejemplo de WITTGENSTEIN del ojo y del campo visual (2.2.2). El ojo no entra en el campo visual, y nada en el campo visual señala que sea visto por un ojo. Bien podemos decir que al campo visual de WITTGENSTEIN responde el campo inmanente-experimental de KANT; o, lo que es lo mismo, el campo de lo empírico. Y KANT se pregunta ahora: ¿Cómo debe ser el ojo para que sea posible un campo visual? Y naturalmente que al hacer tal pregunta no piensa sólo en el ojo (sensibilidad), sino en todo tipo de conocimiento del sujeto, que es condición de lo empírico.

Lo que ahí interesa a KANT es hasta qué punto ese tipo de conocimiento tiene carácter *apriorístico.* Apriorístico es un conocimiento que *no procede de la experiencia,* sino que *precede a la experiencia como su condición.* ¿Qué quiere decir con ello?



Esquema 13: La diferencia sensible-suprasensible en la «metafísica fantasmal»

> Aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por ello deriva todo él *de* la experiencia. Pues, bien podría suceder que incluso nuestro conocimiento experimental fuera un compuesto de lo que recibimos mediante impresiones, y de lo que nuestra propia capacidad cognoscitiva (estimulada simplemente por impresiones sensibles) produce por sí misma, sin que podamos distinguir el suplemento del material primero hasta tanto que una larga práctica llame nuestra atención sobre el hecho y nos capacite para la precisión del mismo (*CdlRPu*, B, 1s).



Esquema 14: La reflexión transcendental

Lo que KANT pretende, pues, demostrar en la reflexión transcendental es que el sujeto cognoscente posee conocimientos que son apriorísticos; es decir, que no proceden de la experiencia, pero que posibilitan *la experiencia como condiciones de la misma.* En la actitud transcendental recoge la distinción aristotélica de materia y forma (cf. 3.2.3) y le da un nuevo sentido filosófico desde el yo. Y así distingue:

- El «material básico», o sea, el «material bruto de unas impresiones sensibles», la *multiplicidad de la visión sensible,* indicando con ello la masa amorfa del material de las sensaciones, que precede a toda experiencia.
- Los conocimientos apriorísticos, que poseemos antes de cualquier experiencia y que como *formas apriorísticas* conforman y configuran esa multiplicidad de la visión sensible.

El resultado de ambos elementos es *el objeto empírico.* La experiencia *constituye* el objeto en el sentido de que las formas apriorísticas conforman el material de las sensaciones en el objeto. La *filosofía transcendental* tiene por ello el deber de *exponer el sistema de las formas apriorísticas, que es condición de nuestro mundo experimental.*

Con la demostración de unas condiciones apriorísticas no empíricas la reflexión transcendental de KANT pone en claro que *el problema del conocimiento es un problema transcendental.* No se puede explicar en principio como una conexión efectiva inmanente a la experiencia (4.1.1). Con ello KANT llevó a término en la filosofía del yo algo tan decisivo como lo logrado por ARISTÓTELES en la filosofía del ser.

En 3.3 hemos hablado de los *transcendentales* de la filosofía del ser. La doctrina ontológica de los transcendentales trata, como hemos visto, de las condiciones supracategoriales del ente como ente. La filosofía transcendental (filosofía del yo) transciende y supera el campo inmanente de la experiencia en la dirección opuesta. La doctrina de los transcendentales se interesa en definitiva por el *ser* como la condición última (ontológica) de todo lo empírico. A la filosofía transcendental le importa en definitiva el *yo* como la condición última (transcendental) de todas las cosas empíricas. Ambos aspectos de la *philosophia perennis* (1.7) se relacionan y condicionan mutuamente.

4.1.4. La diferencia transcendental

La reflexión transcendental de KANT pone de manifiesto una realidad de importancia decisiva para toda la filosofía. Siguiendo a E. HEINTEL la llamamos *diferencia transcendental.* Se trata de lo siguiente: la reflexión transcendental nos ha conducido a un sentido de «yo», «sujeto» y «conocimiento», que nos obliga a separar radicalmente esos conceptos de todo lo empírico o inmanente a la experiencia. Así como el ojo no es parte integrante del campo visual, sino que es su condición y límite, así también el *sujeto transcendental* (yo) es

«una frontera del mundo» (WITTGENSTEIN). En principio no se encuentra en el mundo empírico e inmanente a la experiencia.

Aquí hemos de prestar atención a lo que sigue: naturalmente que yo también me soy dado a mí mismo de un modo empírico. Por ejemplo, cuando me miro en el espejo, pero también cuando tomo conciencia reflexiva de mis sentimientos, sensaciones, deseos, disposiciones. Existen muchas maneras con las que puedo convertirme a mí mismo en objeto con la experiencia externa o interna. Ahora bien, en la medida en que el yo se objetiviza de esa manera y se convierte en objeto empírico, *ya no es transcendental*, sino que supone un yo transcendental. Ejemplo: intento representarme la figura que he hecho en el baile pasado; así que me represento a mí mismo como visitante del baile; con otras palabras, convierto para mí en objeto a ese «yo visitante del baile». La reflexión transcendental, sin embargo, me dice que todo objeto empírico tiene una condición no empírica, transcendental. ¿Qué quiere decir eso aquí? ¿Para qué yo es objeto el «yo visitante del baile» empírico-objetivo? Precisamente para el yo, que se representa a sí mismo como visitante del baile, que lo conoce y juzga. Ese yo imaginador, conocedor y juzgante es condición transcendental para el yo visitante del baile empírico, representado, conocido y juzgado. Nos vemos, pues, obligados a diferenciar consecuentemente al *yo empírico* del *yo transcendental* (sujeto). Todo lo empírico, incluido el yo empírico, supone un yo no empírico y transcendental.

Cuando, en ese sentido transcendental, hablamos del yo, del sujeto, del conocimiento, podemos utilizar simplemente la expresión de *transcendentalidad*. Con ello indicamos que lo referente al yo, al sujeto, es la condición no empírica de todo lo empírico (1.4.1.3). La diferencia transcendental nos remite a la diferencia de principio entre transcendentalidad y realidad empírica. La transcendentalidad jamás se da dentro de lo empírico. Por eso no se puede hablar de la misma manera como de las cosas empíricas. La transcendentalidad escapa a cualquier teoría empírica; nunca puede ser objeto de investigación de una ciencia particular. La transcendentalidad no puede concebirse como el dato empírico que está condicionado por ella. La experiencia no se deja captar como un proceso de la experiencia (por ej. como conexión efectiva físico-empírica, 4.1.1, no como reproducción a modo de fotografía, 4.1.2). De ahí que el psicólogo empírico (incluso en el psicoanálisis) no pueda decir absolutamente nada sobre la transcendentalidad; sólo puede suponerla.

A modo de anticipo podemos decir que, sólo porque existe una transcendentalidad en esa diferencia y sólo porque como hombres nos encontramos en esa relación transcendental, podemos hablar de *la dignidad de la persona humana*. La transcendentalidad no sería real en nosotros, si nos absorbiéramos por completo en lo empírico; ni siquiera lo sabríamos. No habría nada en nosotros que tuviera dignidad.

4.1.5. Concepto-límite: la cosa en sí

KANT no ha dudado nunca de que la experiencia es el efecto no empírico de *una acción físico-empírica* (4.1.1). A esa acción la denomina *afección* (lat. *affectio:* impresión, influencia).

> Cualquiera sea el modo y sean cualesquiera los medios con que un nuevo conocimiento pueda referirse a los objetos, es la *visión* por la que se refiere directamente a los mismos y a la que tiende todo pensamiento como medio. Ahora bien, dicha visión sólo se realiza en la medida en que el objeto nos viene dado; pero éste a su vez sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando afecta al ánimo de una determinada manera (*CdlRPu.*, B, 33).

Así pues, la visión, y por tanto la experiencia, se fundan en una afección físico-empírica del no yo. La materia bruta de los múltiples materiales de percepción, que se configura en objeto mediante las formas apriorísticas de la experiencia (4.1.3), supone un no yo como condición de la experiencia. Dato éste que obliga a KANT a establecer la distinción siguiente:

- Por una parte se trata del *objeto,* que es el resultado de nuestra experiencia, o lo que es lo mismo, de nuestra constitución objetiva. Deriva como síntesis del material de percepción y de una forma apriorística. KANT lo llama *fenómeno* (gr. *phainetai:* se muestra, aparece; cf. 1.8.2 y 2.2.1), recogiendo con ello un motivo de PLATÓN. Todo lo inmanente a la experiencia (4.1.3) es fenómeno.
- Del objeto como fenómeno distingue KANT aquello que, como no yo, hace posible la afección y en tal sentido es el supuesto de toda experiencia: *la cosa en sí.* También la llama *noumenon* (en gr. la esencia entendida, lo que sólo se concibe con la inteligencia).

¿Qué pretende KANT con esta distinción? Ante todo le importa introducir una *precisión de concepto-límite.* Nosotros forjamos ese concepto-límite en la diferencia frente al objeto, «en tanto que abstraemos nuestro modo de visión del mismo», en tanto pues que pensamos el no yo como aquello que existe sin las formas apriorísticas de nuestro conocimiento como su supuesto. *Qué* sea en sí es algo que no sabemos. Ciertamente que «no es objeto de nuestra visión sensible». El hecho de la afección obliga, no obstante, a la inteligencia a pensar esa «cosa en sí» (no yo) como supuesto y frontera de nuestra experiencia. Sin embargo, la inteligencia sólo puede definirla de modo *negativo,* como no yo, como no fenómeno.

Con el concepto-límite de «cosa en sí» la filosofía transcendental se plantea dos problemas importantes:

- El conocimiento es *nuestro conocimiento finito y humano.* Mediante sus formas apriorísticas interpreta algo, que simplemente es anterior a él. No es el conocimiento absoluto (divino) que crea las cosas. Constituye los fenómenos, pero no crea las cosas en sí, sino que tiene en ellas su frontera.



Immanuel Kant, nacido y muerto en Königsberg en 1724 y 1804, respectivamente; con sus tres obras de crítica fue el fundador de la filosofía transcendental. Se le considera además como superador de la ilustración racionalista y empírica así como el precursor del idealismo alemán.

○ La «cosa en sí» como concepto límite *ocupa el puesto de la substancia en sentido ontológico.* El planteamiento transcendental (de filosofía del yo) kantiano tiene ante los ojos el planteamiento ontológico (de filosofía del ser) de ARISTÓTELES.

Conviene observar, no obstante, que KANT no emplea la expresión *noumenon* para la «cosa en sí» como no yo, sino que también al yo transcendental lo llama *noumenon.* Con ello quedan delimitadas las dos condiciones no empíricas de lo empírico frente a la inmanencia experimental: el *yo* de la reflexión transcendental y el *ser* de la reflexión ontológica.

Así pues, el concepto de *noumenon* es puramente un *concepto-límite* para delimitar la presunción de la sensibilidad, y es por tanto sólo de uso negativo. Pese a lo cual no se inventa caprichosamente, sino que depende de la limitación de la sensibilidad, sin que pueda establecer nada positivo fuera del ámbito de la misma (*CdlRPu.*, B, 310s).

4.1.6. La disputa sobre la existencia del mundo

Este título corresponde al de una obra famosa del fenomenólogo polaco R. INGARDEN (cf. 2.1.1).

La disputa de que aquí se trata es un asunto muy curioso. Existen personas que han llegado a pensar (yo no sé cómo) que los filósofos están divididos en dos campos que se combaten encarnizadamente: uno de esos bandos sería el de los *idealistas,* mientras que el otro sería el de los *realistas.* Y aún habría, dentro del campo de estos últimos, dos partidos en lucha mutua: los realistas *ingenuos* y los realistas *críticos.*

Cómo se lo representan esas gentes lo podemos ver con un ejemplo sencillo: cuando los *idealistas* ven una vaca, piensan que no es una vaca real, sino una vaca formada o forjada de algún modo por la fantasía; si, en cambio, la ven los *realistas,* piensan que la vaca de marras es una vaca real, que existe de hecho. Sin embargo, algunos realistas son tan *ingenuos* que creen ver la vaca en realidad tal cual se les aparece. Por el contrario, los realistas *críticos* y racionales piensan que ven la vaca en realidad no tal cual a ellos se les aparece, sino un tanto distinta.

De hecho en la filosofía no se encuentra una disputa semejante acerca de la existencia del mundo. Ningún filósofo importante se ha ocupado de tal planteamiento, toda vez que se trata a todas luces de un pseudoproblema.

¿Por qué se trata aquí de un problema falso? En 1.3.1 hemos visto que la filosofía arranca siempre de la experiencia. Supone un experimental «estar en el mundo» y se pregunta por sus condiciones de posibilidad. R. REININGER, que ha examinado cuidadosamente la denominada problemática realismo-idealismo (II, 99-140), escribe acerca de ese supuesto:

Indudablemente cierto sólo puede ser aquello que ya no está sujeto a ningún enjuiciamiento de verdadero y falso, sino que simplemente «es». Por tanto, no una «verdad», sino sólo la realidad misma. Sólo para ésta tenemos *un* acceso directo, que se da en la inmediata vivencia presente, o como suele decirse de manera inexacta, en la experiencia «interna». *Indudablemente real es aquello que precisamente ahora me está presente en la forma de vivencia.* Y no sólo la vivencia es real, sino también lo vivido en ella. Sería absurdo poner esa realidad en tela de juicio. Que lo vivido sea también real a su modo es algo que todavía nadie ha puesto seriamente en duda. Vivencia y vivido constituyen una unidad originaria, que sólo puede diluirse en el pensamiento que abstrae (I, 7).

También M. HEIDEGGER[1] se alza contra semejante disputa acerca de la existencia del mundo:

En el dirigirse a ... y en el comprender la existencia [aquí: el hombre] no es que empiece por salir de su esfera interna en la que desde el comienzo está enquistada, sino que por su misma índole primaria de ser siempre está «fuera» en un ente que le sale al encuentro del mundo descubierto desde siempre. Y ese mantenerse determinante en el ente que ha de conocerse no equivale a una especie de abandono de la esfera interna, sino que incluso en ese «estar fuera» en el objeto la existencia está «dentro» en un sentido debidamente entendido; es decir, es ella misma la que conoce en tanto que «ser en el mundo» (I, 2, 83).

La experiencia es un «estar ya en el mundo». Y si la filosofía tiene la experiencia como punto de partida, quiere decir que ese «estar ya en el mundo» es precisamente su supuesto previo. Verdad es que sus condiciones pueden someterse a un enjuiciamiento crítico; pero jamás podrá ponerse en duda como supuesto.

El triángulo platónico (1.8.3) mostraba que la filosofía (en tanto que filosofía del ser, del yo y del espíritu) interroga a la experiencia, como algo que se da siempre por supuesto, en tres direcciones acerca de las condiciones de su posibilidad. Dichas direcciones fundamentales del interrogar filosófico (1.8.5) nunca ponen en tela de juicio ese directo, real y vivencial «estar en el mundo», sino que lo suponen. Si se quieren utilizar de una manera filosófica y racional las expresiones «realismo» e «idealismo», siempre se tratará de unas normas de reflexión filosófica que suponen la «vivencia primera» (REININGER) del inmediato y real «estar en el mundo». En ese sentido cabe distinguir:

- *realismo de la reflexión ontológica* (filosofía del ser);
- *idealismo de la reflexión transcendental* (filosofía del yo);
- *idealismo del sistema absoluto* (filosofía del espíritu), que —como, por ej., en HEGEL— intenta la coordinación mental de la filosofía del ser y del yo desde lo absoluto (Dios, idea) por vía dialéctica (3.2.1.1). 7.2.3

Resumen de 4.1.

- El conocimiento no se deja concebir como una conexión efectiva físico-empírica, y por tanto no es objeto de una investigación propia de las ciencias particulares.
- No es sostenible la teoría imitativa o imaginativa (de imagen) del conocimiento, pues que éste no se concibe como conexión efectiva físico-empírica.
- La reflexión transcendental de KANT muestra que el conocimiento como condición de lo empírico no puede ser a su vez algo empírico. En la experiencia las formas apriorísticas (no empíricas) de nuestro modo cognoscitivo configuran la multiplicidad de la visión sensible en un objeto empírico.
- La diferencia transcendental afirma que la transcendentalidad como algo vinculado al yo y al sujeto es condición de todo lo empírico (inmanente a la experiencia) y por ello no se da en el campo de lo empírico.
- Con el concepto-límite de la cosa en sí señala KANT una frontera de nuestra experiencia. Por una parte, ese concepto-límite indica que nuestro conocimiento es finito y que nuestra constitución objetiva no crea las cosas sino que las interpreta. Por otro lado, la cosa en sí ocupa el lugar de la substancia en sentido ontológico.
- La disputa acerca de la existencia del mundo es un pseudoproblema. La cuestión idealismo-realismo conduce a los tres planteamientos filosóficos que son posibles en el triángulo platónico y que se relacionan entre sí.

4.2. Conocimiento sensible y espiritual

Suele decirse que el conocimiento de los animales se limita a la sensibilidad, mientras que en el hombre se da otra clase de conocimiento. Con ello se distingue el hombre como ser sensible-racional *(animal rationale)* del animal que es un puro ser sensible. Se habla de conocimiento *espiritual* en oposición a conocimiento *sensible*. Aunque existen gentes que, cuando oyen hablar de espíritu, sólo pueden pensar en fantasmas o en bebidas espiritosas, la filosofía no puede renunciar a hablar del espíritu.

4.2.1. Sensibilidad externa e interna

Empecemos por echar una ojeada a una pieza clásica de la doctrina del conocimiento, como es la distinción entre sensibilidad externa e interna.

La sensibilidad externa comprende los cinco sentidos corporales (vista, oído, olfato, gusto y tacto), que naturalmente se pueden diferenciar a su vez. Pero de lo que se trata es de que una acción exterior (física; 4.1.1 y 4.1.5) es acogida de una manera típica por el ser sensible. Entre acción (física) y efecto (sensible) existe una diferencia de principio, que, como hemos visto, no puede explicarse por una conexión efectiva físico-empírica (cf. también 3.4.5).

A los sentidos exteriores contrapone la teoría clásica del conocimiento *cuatro sentidos internos*. Hemos de advertir no obstante que aquí se trata de *sentidos* que en virtud de la sensibilidad corresponden tanto al hombre como al animal. Se trata, pues, de la *interioridad sensible* del ser sensible, cuyo carácter no es en modo alguno espiritual, aunque las expresiones con que esa sensibilidad interna se describe a menudo se aplican de forma equivalente a lo espiritual.

- El *sentido común:* que se ha considerado como la raíz de la sensibilidad. Percibe los actos de la sensibilidad externa, los distingue y coordina. Con ello establece una cierta conciencia y reflexividad sensible, que hace posible, por ejemplo, que *veamos ladrar* a un perro.
- La *fuerza imaginativa,* que está en condiciones de asumir y conservar lo percibido. Se hablaba por ello de un tesoro de formas recibidas a través de la sensibilidad y que, en ausencia de las cosas, se pueden actualizar y representar.
- La *fuerza de juicio:* posibilita que el ser sensible estime y valore lo percibido como provechoso o nocivo; tal es el caso de la oveja que ve al lobo y huye. De la fuerza de juicio deriva, por tanto, la posibilidad de una deducción sensible («aprendizaje»).
- La *memoria:* se trata aquí, por tanto, de que el ser sensible puede conservar las estimaciones judicativas realizadas y, si fuere necesario, actualizarlas.

Se suponía que las posibilidades de esos sentidos internos estaban fijadas en los animales por medio de los *instintos* más que en el hombre.

A ese respecto nos contentaremos con trazar un breve compendio de la teoría clásica. A partir aproximadamente del siglo XVII en las modernas ciencias particulares se fue imponiendo la tendencia de sustituir esa teoría filosófica del sentido interno por unas *teorías empíricas*. Uno de los primeros ejemplos lo constituye la teoría de las asociaciones, fundada por J. LOCKE y D. HUME. La moderna psicología empírica se ha apropiado de la temática logrando una notable caracterización diferencial en sus teorías de la memoria y aprendizaje.

De cualquier modo, aquí se nos ofrece filosóficamente una referencia importante: ya hemos visto en 4.1.4 que las teorías empíricas no pueden en principio afirmar nada acerca de la naturaleza no empírica del conocimiento, o de la transcendentalidad. Ya la sensibilidad (externa e interna) como tal con-

tiene una relación transcendental no empírica, que escapa a la acometida de la teoría empírica (cf. 3.4.5 y 4.1.1), pues no se puede concebir como una relación efectiva físico-empírica. Sólo es correcta la distinción entre *sensibilidad y espíritu* que puede realizarse exclusivamente en el plano de la transcendentalidad, el cual a su vez es inaccesible a la teoría empírica. Fácilmente pueden darse ahí algunos malententidos peligrosos.

Así, por ejemplo, cuando se habla en el mismo plano de la inteligencia de las ratas, de los perros, de los delfines y de la inteligencia del hombre; cuando no se distingue por principio sino sólo gradualmente la inteligencia, el aprender y el rememorar del hombre de las facultades «correspondientes» de los animales; cuando la diferencia entre sensibilidad y espíritu, entre animal y hombre se difumina en matices accesorios.

A fin de evitar malentendidos ténganse a la vista estas observaciones:

- La diferencia entre sensibilidad y espíritu no es un problema empírico sino transcendental.
- La sensibilidad externa e interna es común a hombres y animales, y es por tanto un fundamento filosófico de la igualdad de muchos fenómenos que podemos observar en el animal y en el hombre. Pero la sensibilidad no es espíritu.
- En el enjuiciamiento de las teorías empíricas hay que atender siempre al grado de reducción temática y de abstracción metodológica en que se realizan (cf. 1.4.1.2). Es necesario conocer los «hilos» con que trabajan.

4.2.2. Sensibilidad y espíritu

En las páginas que siguen vamos a estudiar cuatro aspectos por los que se justifica la distinción entre sensibilidad y espíritu.

4.2.2.1. Subjetividad

El conocimiento espiritual es un conocimiento *subjetivo, ligado al yo y autoconsciente*. Al tiempo que en todo lo que conoce está en sí mismo siempre; y puede, por tanto, volver sobre sí mismo *reflexionando*.

«¿Qué está tan cerca del espíritu como él mismo?», pregunta AGUSTÍN. Según FICHTE la esencia del espíritu consiste en que «no tiene para sí otro predicado que sí mismo». Para KANT, nosotros somos «conscientes a priori de la constante identidad de nosotros mismos en la visión de todas las representaciones, que pertenecen al conocimiento interno...»

Un conocimiento espiritual está esencialmente *referido a un yo idéntico*. Ese yo es la unidad idéntica a sí misma en el fluir de nuestros conocimientos o

representaciones. Sintetiza ese fluir y le presta cohesión y coherencia. No aflora en la corriente de la vivencia empírica, sino que es un *ahora permanente en la fluencia* (E. HUSSERL). Por ello es posible al hombre recordar el pasado y hacer presente el futuro mediante la esperanza (cf. 3.4.3.2). Por tener presentes el pasado y el futuro de ese modo, decimos que el hombre es *histórico.*

Un puro conocedor sensible, como el que atribuimos al *animal,* no es un conocimiento autoconsciente y sintetizado en torno al yo. La vaca no es consciente de la identidad de sí misma en el fluir de su vivencia, sino que *en cierto modo entra en esa fluencia* y «fluye y pasa con ella». Vive en la inmediatez de sus percepciones actuales y momentáneas, sin unirla en la conexión de sentido de una vida. No hace presentes ni el pasado ni el futuro. No sabe que es 5.2
una vaca, y por ello tampoco es un problema para sí misma. 5.7

4.2.2.2. Universalidad

El conocimiento espiritual tiene carácter de *conceptualidad* abstracta. Conocemos algo *como* algo; por ej., eso que está ahí *como mesa,* y por «mesa» entendemos todo lo que en un determinado aspecto es como eso que está ahí. Un conocimiento conceptual puede prescindir del *aquí y ahora* sensibles de los fenómenos o manifestaciones *(¡abstracción!)* y hay que entenderlo como ejemplar de lo *general* y común. El conocimiento conceptual es *universal,* supera y transciende lo individual, en tanto que capta de una forma general y común *lo que* es. Según KANT, la inteligencia es la facultad cognoscitiva no sensible que, como *capacidad de conceptos y juicios,* es condición para que podamos *pensar* lo sensible y aparente. El conocimiento conceptual supera lo que aparece aquí y ahora y lo sitúa en una *conexión.* Esa conexión va más allá de las manifestaciones cambiantes, que la sensibilidad nos hace visibles, y aferra mediante el concepto aquello que es más o menos independiente de tales cambios (cf. 1.8.2). Esa singularidad del conocimiento conceptual, en oposición a la percepción sensible, la captó por primera vez la antigüedad a propósito de lo matemático *(pitagóricos),* que explica de manera abstracta como todo lo formal la independencia de lo conceptual respecto de lo visible; más aún, contrapone la «eternidad» de lo conceptual a la transitoriedad de lo visible.

Pese a la enorme complejidad de su sensibilidad (externa e interna), el animal no alcanza el plano del conocimiento y pensamiento conceptuales. Su conocer permanece ligado por completo a las manifestaciones fenoménicas, sin 4.5.2.4
que pueda superarlas en el sentido de la conceptualidad.

4.2.2.3. Totalidad

La subjetividad y conceptualidad del conocimiento espiritual comportan un tercer aspecto, que podríamos llamar *aspecto de totalidad.* A esa *totalidad* 5.4
apunta el conocimiento espiritual.

El filósofo árabe AVICENA (980-1037) llamaba al ente el primer conocido de nuestro conocimiento.

Conocemos todo lo que conocemos *como ente,* es decir, en el horizonte del conjunto total. Según KANT, nuestro conocimiento está determinado *a priori* (4.1.3) por tres ideas de totalidad, que él denomina *ideas regulativas* porque subordinan nuestro conocimiento a la totalidad. Son las ideas de *mundo* como totalidad de la experiencia externa, de *alma* como punto de referencia de la totalidad de la experiencia interna, y la idea de *Dios* como punto de relación de la totalidad de lo experimentable. Para HEIDEGGER, el hombre (la existencia) tiene siempre abierto el *mundo en general.*

El texto siguiente de M. BUBER expresa esa idea, al tiempo que precisa la diferencia frente al animal:

> La ... imagen ambiental del animal no es más que la dinámica de las presencias, que mediante el recuerdo corporal están de tal manera ligadas entre sí, que exigen las funciones vitales que han de realizarse. Depende y está ligado a los instintos vitales del animal. Sólo el hombre pone en lugar de tales conglomerados inestables —cuya serie se acomoda al tiempo vital del organismo individual— una unidad como algo representable o pensable por él. Da un salto vigoroso por encima de lo que le viene dado, sobrevuela el horizonte y las estrellas que allí se perciben y entonces capta un todo. Con él, con su ser hombre, existe un mundo. El encuentro del ser natural con el ser vivo produce montones más o menos cambiantes de datos sensibles mudables, los cuales constituyen el ámbito vital del animal; pero sólo desde el encuentro de aquél con el hombre surge lo nuevo y permanente, lo que abarca y abraza el campo de modo infinito. El animal se encuentra en el campo de sus percepciones como el fruto dentro de la cáscara; el hombre está en el mundo, o puede estar en el mundo, como un huésped en un edificio extraordinario, que se amplía incesantemente con nuevas construcciones, y cuyo término no puede nunca saber, aunque lo conoce como se conoce la casa en la que uno vive: y ello porque es capaz de apropiarse la totalidad del edificio como tal. Pero el que él lo sea se debe a que es el ser por cuya existencia el ente está separado de él y es conocido en sí.
>
> Sólo el campo separado, el que escapa a la presencia desnuda, el evadido a medias del tirón de las exigencias y necesidades, el distanciado y con ello situado por encima de sí mismo, es algo más y distinto de un campo. Sólo cuando frente a un ente existe una conexión ontológica autónoma, una realidad frontal independiente, sólo entonces existe el mundo (I, 412s).

4.2.2.4. Capacidad de lenguaje

Todos estos aspectos desembocan en el carácter lingüístico, en la *hablabilidad,* del conocimiento espiritual. Los griegos designaron al hombre como *zoon logon, ekhon,* como el animal que tiene la palabra, donde *logos,* palabra, puede significar espíritu.

De hecho conocimiento y lenguaje no pueden separarse. «La razón es lenguaje» (J.G. HAMANN).

De donde se sigue que cualquier tipo de conocimiento racional está ligado al lenguaje. La existencia de una lengua no es sólo medio, sino también supuesto para la posibilidad del conocimiento: es su medio, porque el propio conocer sólo puede moverse en el elemento del lenguaje; y es su supuesto, porque está referido a él, como a su objeto, lo que se presenta en forma de afirmaciones (R. REININGER, I, 313).

Por ello puede estudiarse en el lenguaje lo que es el conocimiento espiritual. La *subjetividad* (4.2.2.1) del conocer se advierte en el hecho de que *en* el lenguaje hablamos *por encima* del lenguaje; y ahí se echa también de ver el carácter *transcendental* del propio lenguaje (4.1.3). La *abstracción conceptual* (4.2.2.2) del conocer se realiza en la plenitud de significado del hablar. La *totalidad y mundanidad* (4.2.2.3) de nuestro conocimiento tiene carácter lingüístico: nuestro «estar en el mundo» se cumple siempre en un lenguaje determinado. Al mismo tiempo en la lengua se manifiesta la peculiar *relación comunitaria e histórica* de nuestro conocer, es decir, su índole *cultural*. La lengua hace posible «un ámbito de comunidad espiritual en la educación y la tradición» (E. HEINTEL).

Por lo mismo es imposible llamar «lenguaje» en el mismo sentido al habla del hombre y a las formas de expresión que se dan en el curso vital de los animales desvinculado del tiempo y de la reflexión. Sin duda que se puede designar a ambas formas de «lenguaje» como una *comunicación biológicamente importante*. Pero, de hacerlo así, habría que pensar siempre en que con ello se elimina la diferencia entre sensibilidad y espíritu, así como el genuino sentido del conocimiento espiritual configurado por la lengua. Entre «lenguaje animal» y lenguaje humano la diferencia es *de principio*, y no sólo de grado. Que incluso externamente existe una diferencia decisiva entre ambos modos de comunicación, y que el hombre «ya como animal» tiene un lenguaje (J.G. HERDER) lo muestra el texto siguiente:

F. KAINZ empieza por corregir la opinión extendida de que «el "lenguaje de los animales" no va más allá del síntoma y señal hasta llegar al símbolo. Aunque sea recta en una primera aproximación, la tesis necesita ciertas limitaciones. Los sonidos expresivos de los animales tienen, en efecto, no sólo un cierto efecto de llamada social, sino que además contienen datos e informaciones objetivas (sobre el tipo de peligro, abundancia, alejamiento y dirección de una fuente de amenaza); tampoco se puede negar a los animales ciertos inicios de un simbolismo. Pero, sobre todo, la diferencia de que aquí se trata, es que no se mide por los logros sino por su misma esencia. Las manifestaciones de los animales no son signos que puedan representarse, sino sonidos expresivos que, en el marco del contacto social, han de actuar como señales de llamada y que en determinados contextos están en condiciones de aportar unos servicios de comprensión». Frente a ello el lenguaje de los hombres es «una obra cultural que transforma un pequeño componente biológico fundamental de índole reflexiva e instintiva mediante unas creaciones intelectual-racionales, de las que no se puede disponer como de una posesión instintiva y hereditaria, sino que han de transmitirse tradicionalmente» (172s). 4.4

HOMBRE	ANIMAL
SUBJETIVIDAD (autoconciencia, «estar en sí», trascender)	INMEDIATEZ (se absorbe en la dinámica de las presencias)
UNIVERSALIDAD (conceptualidad abstracta, generalidad)	SINGULARIDAD (lo sensible aquí y ahora)
TOTALIDAD (horizonte del ser, mundo, visión de conjunto)	CAMPO (espacio vital establecido según la especie)
HABLABILIDAD (lenguaje como obra de cultura por educación y tradición)	«LENGUAJE ANIMAL» (posesión instintiva y hereditaria)

Esquema 15: El conocer en el hombre y en el animal

4.2.3. Empirismo y racionalismo

Desde la distinción entre sensibilidad y racionalidad espiritual vamos a explicar dos posiciones filosóficas contrapuestas entre sí: el *empirismo* afirma de manera absoluta el aspecto de la sensibilidad, mientras que el *racionalismo* destaca el de la racionalidad. Las posiciones empiristas y racionalistas se han dado en todas las épocas de la historia de la filosofía. Las dos posiciones clásicas se encuentran sin embargo en la filosofía moderna anterior a KANT, es decir, en los siglos XVII y XVIII. La filosofía moderna se caracteriza por *la vuelta al sujeto* (filosofía del yo). Ese giro fue posible de dos modos: como vuelta al sujeto en tanto que *ser sensible* (empirismo) y como vuelta al sujeto en tanto que *ser racional* (racionalismo). Incluso geográficamente puede establecerse la formación de un epicentro que, con algunas delimitaciones, ha tenido importancia hasta el presente: el empirismo se difundió sobre todo por los países anglosajones, mientras que el racionalismo se imponía en el continente europeo.

Los representantes principales del empirismo clásico fueron TH. HOBBES (1588-1679), J. LOCKE (1632-1704), G. BERKELEY (1685-1753) y D. HUME (1711-1776). Los representantes más destacados del racionalismo fueron, por su parte, R. DESCARTES (1596-1650), B. SPINOZA (1632-1677), G.W. LEIBNIZ (1646-1716) y CH. WOLFF (1679-1754).

4.2.3.1. El empirismo

El empirismo lleva a término su vuelta al sujeto como un giro hacia *la experiencia sensible.* Simultáneamente intenta reducir *la razón a la sensibilidad* y demostrar que el conocimiento sensible es el único conocimiento válido. Al igual que el racionalismo, también el empirismo está fascinado por la eclosión de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo su fascinación enlaza sobre todo con el carácter experimental, empírico y sintético de las mismas, en tanto que el racionalismo admira principalmente su carácter lógico-matemático.

Señalaremos algunas ideas fundamentales de D. HUME como típicas de una posición empirista. HUME se pregunta cómo surgen los contenidos de nuestra conciencia. Para él está claro que todos los contenidos de conciencia son en último término percepciones *(perceptions)* sensibles. Ahora bien, existen dos clases de percepciones, que son impresiones e ideas:

- Las *impresiones (impressions)* son sensaciones sensibles vivas y actuales, que tenemos al oír, ver, sentir, amar, odiar, desear, etc.
- Las *ideas,* que son simples o compuestas.
  - *Ideas simples* son las que derivan de la *reflexión* sobre las impresiones, y por lo mismo son copias más débiles de las mismas.
  - *Ideas compuestas* derivan de la conexión de ideas simples mediante la *asociación.* Las asociaciones se dan mecánicamente sobre la base de la semejanza, del contacto temporal o espacial o bien sobre la base de la conexión entre causa y efecto *(leyes asociativas).*

El conjunto de los contenidos de conciencia deriva, por tanto, exclusivamente de las sensaciones sensibles actuales, de su imitación y de unos mecanismos asociativos. No existe una razón espiritual distinta de la sensibilidad. De lo cual se siguen, según HUME, dos consecuencias:

- Las cosas *(substancias)* no son más que *series de percepciones en la conciencia sensible.*
- El *yo* es simplemente *un haz de percepciones* (sensibles).

Lo que permanece, pues, es una masa de percepciones, de las que ni sabemos de dónde proceden (disolución de la substancia) ni cuál es su sujeto (disolución del yo). El *atomismo físico* (3.1.4) se traslada a lo *psíquico.* Las impresiones son *átomos psíquicos.*

Por ello HUME es un escéptico. Considera muy pequeño el espacio, posible dentro de su ciencia. Abraza, por una parte, la investigación de las relaciones de las ideas entre sí *(relations of ideas)* en el marco de la pura actividad mental *(ciencias formales);* y, por otra, la investigación de las relaciones de los hechos entre sí *(relations of matters of fact),* lo que constituye el tema de las ciencias de la naturaleza. En el fondo ya no queda sitio para la filosofía. HUME la considera inútil por cuanto que el hombre desarrolla por sí mismo una especie de instinto natural, una *fe* habitual, que se demuestra buena en la

práctica. Así, el hombre cree en la existencia de las substancias, en un alma (yo) y en Dios. Científicamente semejante fe no puede justificarse. HUME recomienda por ello que procedan así en la lectura de un libro:

> «¿Contiene un estudio sobre magnitud y número desde el puro pensamiento [es decir, desde la geometría y la aritmética]? No. ¿Contiene una investigación sobre los hechos y la existencia apoyándose en la experiencia? No. Pues en tal caso, tíralo al fuego, porque sólo puede contener argucias y fantasmagorías» (Conclusión de *Enquiry concerning human understanding*).

El empirismo clásico imprimió unos impulsos decisivos tanto sobre el positivismo clásico (2.2.1) como sobre el neopositivismo (2.2.3) y sobre muchas
6.3.2 posiciones de la filosofía analítica (2.2.3.2 y 2.2.4).

4.2.3.2. El racionalismo

El racionalismo entiende la vuelta al sujeto como una vuelta a la *razón*, al tiempo que como una *desvirtuación de la sensibilidad*. Conocemos ya la duda sistemática de DESCARTES, que, a través de una crítica radical a la experiencia sensible, conduce a *las últimas condiciones indudables de todo conocimiento* en el sujeto (1.3.3). Esas condiciones últimas, de las que depende todo conocimiento, son las *ideas* o *principios de la razón*.

La duda conduce a DESCARTES al indubitale *cogito ergo sum*. Desde ese «punto arquimédico» desarrolla así su reflexión:

> Yo estoy seguro de que soy una cosa pensante *(res cogitans)*. ¿Sé también con ello lo que es necesario para tener seguridad de algo? En ese primer conocimiento no existe más que una cierta percepción clara y distinta *(clara et distincta perceptio)* a la que asiento. Ciertamente que eso no bastaría para proporcionarme la certeza acerca de la verdad de una cosa, pues podría suceder que algo, que yo comprendo clara y distintamente, fuera falso. Por eso parece que puedo ya establecer una regla general: es verdadero todo lo que percibo con toda claridad y distinción (*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio; Med.*, III, 33; *Obras completas,* VII, 35).

Esa percepción clara y distinta de los primeros principios del conocimiento nada tiene que ver con la sensibilidad, sino que se realiza de un modo puramente racional. Como en la aritmética y en la geometría existe una percepción clara y distinta, una visión pura, que garantiza la verdad indudable de unos principios. Así como los principios de las matemáticas se derivan lógicamente de unos principios primeros *(axiomas)*, así también la filosofía tiene que partir de las primeras ideas y principios y desarrollarlo todo de las mismas en forma lógico-racional. Ahora bien tales ideas y principios claros y distintos son *innatos* a la razón *(ideæ et veritates innatæ)*. Para el racionalismo clásico estaba claro que la razón ha recibido *de Dios* esas sus ideas y verdades innatas.

4.2.3.3. La ilustración

Empirismo y racionalismo fundamentan lo que se llama la *ilustración*. El giro (empirista o racionalista) hacia el sujeto somete en esa ilustración todas las cosas (por ej. religión, ordenamientos políticos y sociales de índole tradicional) a la nueva normativa. En el signo de lo empírico esa norma es la experiencia sensible, mientras que en el área del racionalismo lo es la demostración racional. En ambos casos la ilustración apunta a una liberación de la conciencia y a una *revolución* de las relaciones. En ambos casos está animada por el *pathos* de la *credibilidad científica* y del *progreso*.

KAMLAH-LORENZEN contraponen así ambos planteamientos (17s):
Desde DESCARTES y LOCKE se enfrentan «racionalismo» y «empirismo». Los racionalistas prolongan la tradición de un platonismo cristiano; según su doctrina, el hombre, como imagen de Dios, puede reflexionar sobre las ideas del creador, partiendo de las «ideas» (conceptos) o «principios» (axiomas) «innatos» y que originariamente habían sido dados por el creador. El resultado de unos principios racionales, que prometen un modelo, son una y otra vez los axiomas de la geometría euclidiana, especialmente cuando NEWTON logra el montaje axiomático de la mecánica... DESCARTES empieza por convertir al sujeto, que pregunta dubitativo, en el «punto de partida» del pensamiento, en el que encuentra a la vez y de inmediato las «ideas innatas». Los empiristas comparten esa posición de partida, pero se abandonan gustosos a las simples *impresiones sensibles* que no al supuesto primer logro de la conciencia de antemano supuestamente vacía. LOCKE compara las ideas simples con los átomos de GASSENDI (que había precisamente renovado la atomística antigua). Mientras que los racionalistas se sirven de la deducción lógica para estructurar el conocimiento desde sus primeros principios en un desarrollo analítico, los empiristas se atienen al modelo del ensamblaje sintético de unas simples piedras elementales de construcción. La misma psicología del siglo XIX ha investigado esos elementos de la conciencia y hasta los neopositivistas [2.2.3] enlazan en su primera época con ese dogma singular, cuando creían haber encontrado en los «principios protocolarios» el material de construcción de toda ciencia empírica.

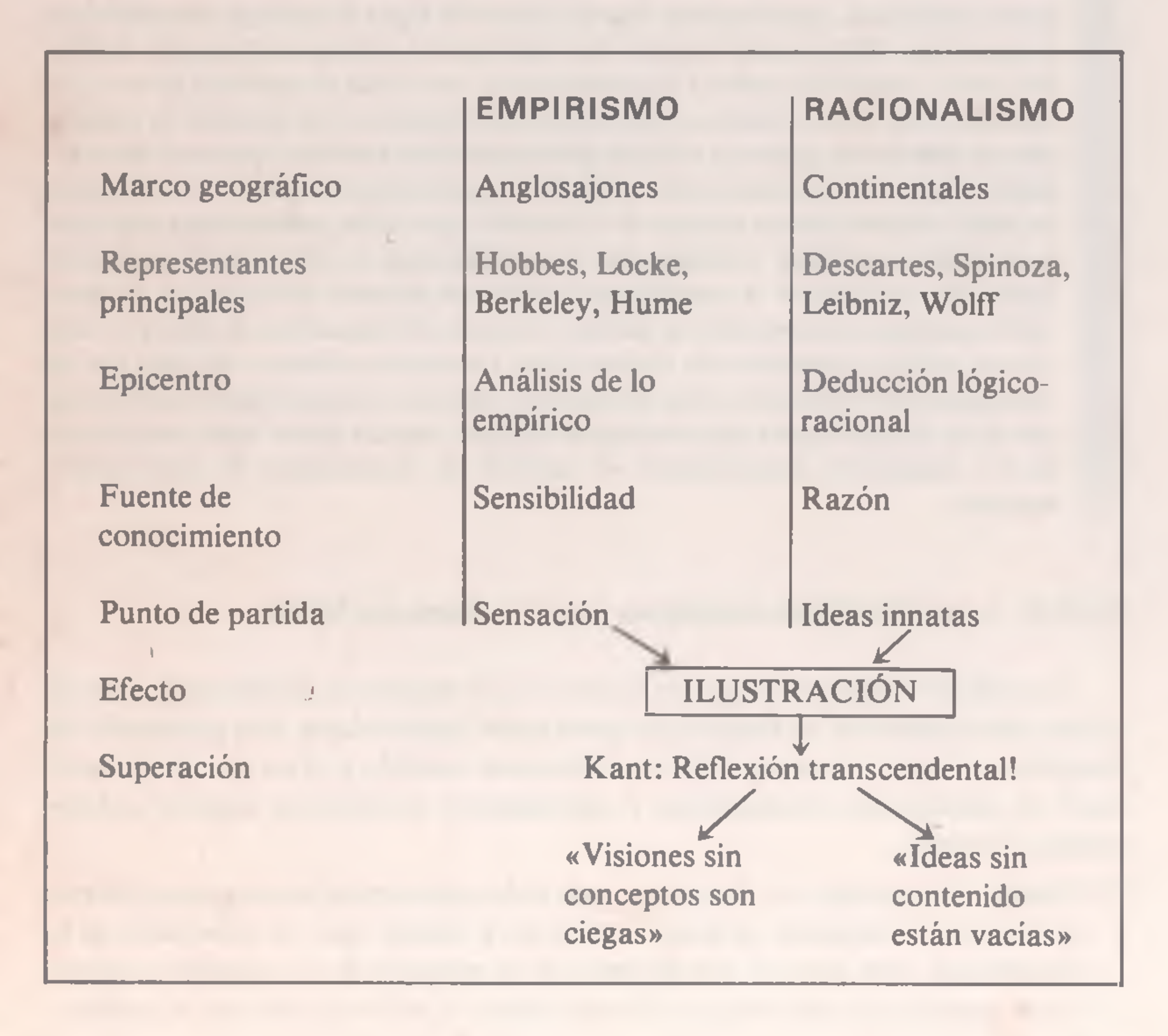
4.2.3.4. La superación de empirismo y racionalismo por KANT

La reflexión transcendental de KANT (4.1.3) muestra la justificación parcial de las dos posiciones, al tiempo que pone unos límites claros a la pretensión de totalidad por parte de ambas. El conocimiento sensible y el no sensible (espiritual) se condicionan mutuamente y mutuamente constituyen nuestro conocimiento humano.

- *Contra el empirismo* se demuestra que toda experiencia supone unas *formas aprioristas* (conceptos, principios básicos e ideas), que no proceden de la *experiencia*, sino que son *condiciones de la experiencia*. Lo empírico supone lo no empírico (o apriorístico). En este punto KANT coincide con el racionalismo.

○ *Contra el racionalismo* se demuestra que existen unas formas apriorísticas esencialmente referidas a la *visión* y que sin visión no puede darse conocimiento alguno. Punto en el que a su vez coincide KANT con el empirismo.

> Así pues, nuestra naturaleza comporta el que la visión no pueda ser más que *sensible;* es decir, sólo contiene el modo en que somos afectados por los objetos [cf. 4.1.5]. Por el contrario, existe la facultad de *pensar* el objeto de la visión sensible: la *inteligencia*. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no se nos daría objeto alguno, y sin inteligencia ninguno podría pensarse. Las ideas sin contenido resultan vacías, mientras que las visiones sin conceptos son ciegas. De ahí que sea tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, incorporarles el objeto con la visión) como hacer inteligibles sus visiones (es decir, incorporarlas a los conceptos). Ambas capacidades o facultades no pueden intercambiar sus funciones. La inteligencia no puede ver nada, ni la sensibilidad puede pensar ninguna cosa. Sólo cuando una y otra se unen puede surgir el conocimiento (*CdlRPu.*, B, 75s).



Esquema 16: Empirismo, racionalismo, ilustración

Con todo ello se señala un límite al empirismo y a la ciencia empírica. Su pretensión de totalidad no puede sostenerse. Las ciencias empíricas suponen algo no empírico, sin que puedan convertirlo en objeto de su investigación. En contra del racionalismo y de su metafísica racional (cf. 4.1.3: *Metafísica fantasmal*) se demuestra que lo apriorístico sin visión cae en el vacío.

Con ello, sin embargo, KANT ha tocado los dos tipos de la *ilustración*. Por eso se le designa como superador de la ilustración.

4.3. El montaje del conocimiento

El parágrafo siguiente quiere brindar la posibilidad de ahondar en las reflexiones de 4.1 y de 4.2. Es un capítulo algo más difícil que el común de los capítulos. Vamos a presentar aquí *las dos teorías del conocimiento más importantes* de la tradición filosófica: la de TOMÁS DE AQUINO, que desarrollaba a su vez la de ARISTÓTELES, y la teoría de KANT.

4.3.1. La estructura del conocimiento según Tomás de Aquino

Siguiendo el pensamiento de ARISTÓTELES el escolástico TOMÁS DE AQUINO aplica la *«doctrina acto-potencia»* al problema del conocimiento. Por ello es supuesto previo de este capítulo el conocimiento de dicha doctrina, expuesta en 3.2 y sobre todo en 3.2.1. Exponemos la construcción acto-potencia del conocimiento desde las dos diferencias esenciales, que conocemos como bisagras del problema epistemológico.

4.3.1.1. La primera diferencia

Se trata aquí de la diferencia entre la *conexión efectiva físico-empírica* y el *conocimiento sensible* (4.1.1). Es verdad que el conocimiento sensible es efecto de una acción físico-empírica; pero es un efecto sobre un plano de sentido en principio de distinta índole. Por ello la afección empírica (4.1.5) representa un problema insoluble desde el punto de vista de una ciencia particular.

> La sensibilidad es una potencia pasiva, que está expuesta a ser cambiada por una cosa externa y sensible. El cambiante externo como tal es percibido por la sensibilidad y diferenciado sobre la base de la diversidad de la potencia sensible (*STh.*, I, 78, 3).

Una *potencia pasiva* es la que recibe el acto de otro (3.2.1). La sensibilidad es una potencia pasiva, pues su acto surge por una causa externa. *Recibe* (acoge) el efecto a su modo, de acuerdo con la índole de los sentidos (externos e internos; 4.2.1).

○ TOMÁS distingue el *cambio sensible* de la mutación *material* o *natural;* es decir, la afección empírica de la conexión efectiva físico-empírica (4.1.1):

> Existe una doble mutación: una natural y la otra sensible. La natural consiste en que la forma es asumida en el cambiado de conformidad con su ser natural, por ej. el calor en lo caliente. La sensible consiste en que la forma del cambiante es asumida en el cambiado según su ser sensible, por ej. la forma del color en la pupila, que no por ello se colora (I, 78, 3).
> [El conocimiento sensible] se realiza ciertamente a través de un órgano corporal, pero no a través de una cualidad corporal... Pues, aunque lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco y otras cualidades corporales de índole similar son necesarias para la actividad sensible, la actividad del alma sensible se realiza de tal modo que no es a través de la fuerza de tales cualidades, sino que éstas sólo son necesarias para la correspondiente disposición del órgano (I, 78, 1).

Hoy en lugar de lo caliente, frío, etc. se podría enumerar todo cuanto el físico, el químico y el fisiólogo saben acerca de unas conexiones efectivas físico-empíricas en el proceso epistemológico. El estado de la investigación ha cambiado enormemente, pero no el problema filosófico de la diferencia de ambas mutaciones.

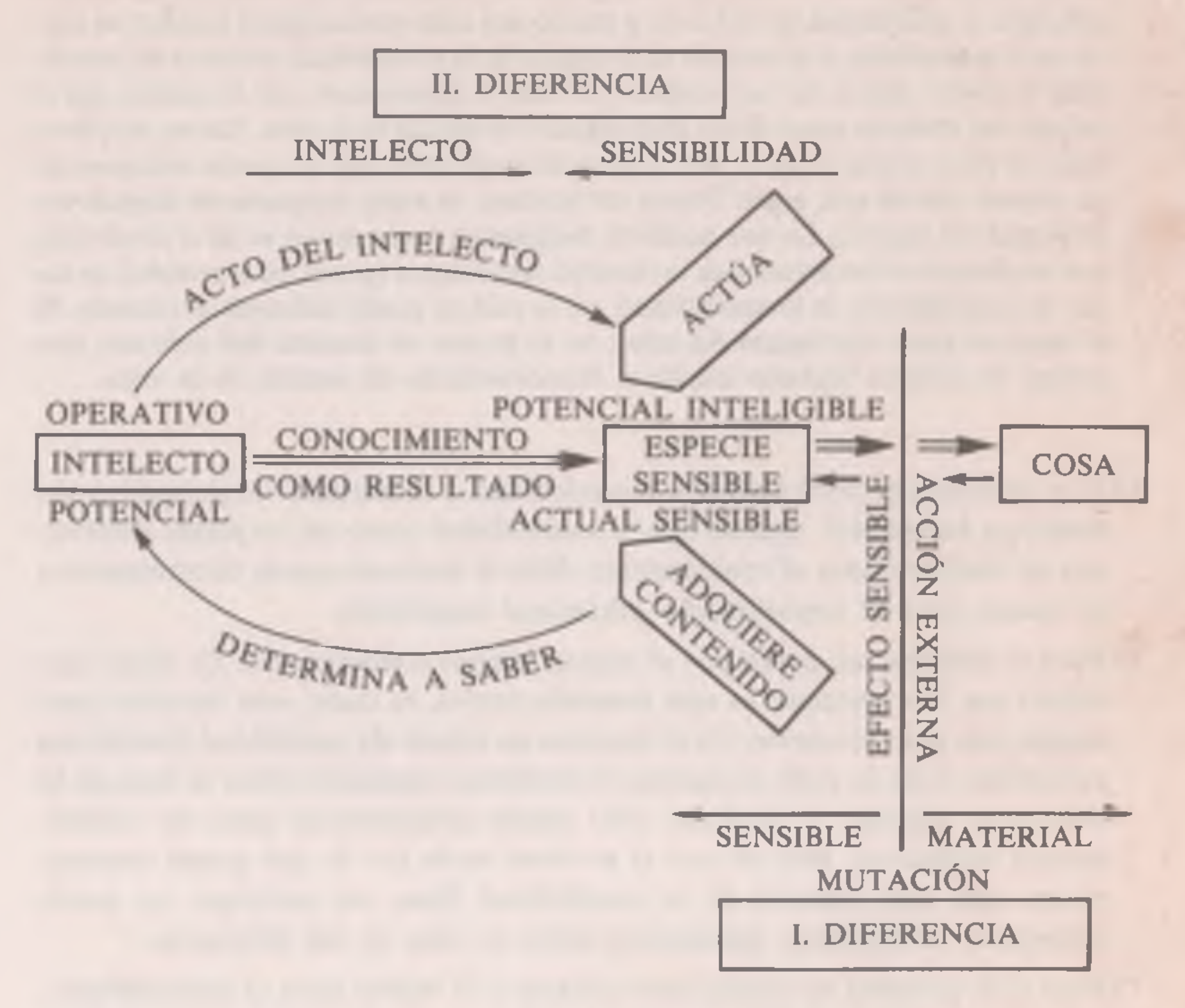
El ser sensible recibe el efecto externo y cambiante de tal modo que forman parte de esa recepción *también* una serie de conexiones efectivas físico-empíricas. Pero el contenido de tales conexiones operativas no es al acto de la percepción sensible, sino simplemente aquello que es necesario «para la adecuada disposición del órgano»; es decir, la *condición material,* sin la cual no existiría desde luego ninguna percepción sensible, aunque no es la percepción sensible misma sino sólo su materia.

○ *Pero ¿qué ocurre en la mutación sensible?*

El Aquinatense emplea las fórmulas siguientes: mediante la mutación sensible las cosas estarían en el alma sin su propia materia, aunque sí conforme a su singularidad y a sus condiciones individuales, que siguen a la materia. La sensibilidad acoge las manifestaciones individuales sin materia, aunque sí en el órgano corporal. Tales formulaciones muestran una última indefinibilidad e irreductibilidad de lo sensible.

Vale el principio fundamental de que todo lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente. Por ello el ser sensible recibe la acción externa a la manera sensible. La mutación sensible hace *presente* la cosa sensible en la sensibilidad y desde luego como *esa cosa sensible individual y peculiar*. Produce la *especie sensible* (lat. *species:* imagen). Como quiera que sea, esto no puede entenderse en el sentido de una teoría imitativa (4.1.2). La especie sensible no es *lo que* el ser sensible percibe, sino aquello *por lo que* se percibe la cosa sensible. TOMÁS DE AQUINO habla por eso a menudo de *intención* (lat. *intentio:* el estar orientado hacia algo) en lugar de especie; con otras palabras, el acto sensible es la orientación del ser sensible a la cosa sensible, que se hace «intencionalmente» presente en el acto. Para ello cita a ARISTÓTELES:

el acto de la percepción sensible *es* lo actualmente percibido. En la percepción se realiza una *unidad acto-potencia* entre la cosa sensible operante en acto y la potencia sensible.



Esquema 17: La estructura del conocimiento según Tomás de Aquino

4.3.1.2. La segunda diferencia

Se trata aquí de la diferencia entre conocimiento *sensible y espiritual (intelectivo)*. También se trata aquí de dos planos de sentido diferentes en principio.

> Hay una actividad del alma, que hasta tal punto supera la naturaleza corpórea, que no se realiza a través de ningún órgano corporal; ésa es la actividad del alma racional (I, 78, 1).

○ El intelecto supone la sensibilidad, que a su vez se realiza «en el órgano corporal». En su realización, sin embargo, actúa de un modo estrictamente *inmaterial*.

Se objetará que nosotros no podemos pensar sin un cerebro, y el cerebro es sin duda alguna un órgano corporal. TOMÁS lo concedería sin ninguna reserva. Pero argumenta así: el cerebro humano es un órgano de la vegetatividad y de la facultad sensomotora humanas (cf. 3.4.5 y 3.4.5.1). Por eso todos los seres sensibles tienen un cerebro, incluidos los animales. Puesto que la realización (espiritual) del intelecto supone por principio la sensibilidad (cf. 4.2.3.4), y puesto que todo conocimiento humano se funda en la sensibilidad, y el cerebro es el órgano de la sensibilidad, nosotros no podríamos de hecho pensar sin un cerebro. Lo cual no quiere decir que el cerebro sea el órgano del intelecto como el ojo es el órgano del sentido de la vista. De por sí el intelecto no tiene ningún órgano; pero supone la sensibilidad que no puede realizarse sin un órgano. De ahí que, según TOMÁS DE AQUINO, no exista propiamente ninguna *enfermedad* del espíritu. Lo que nosotros designamos como tal no es en el fondo más que un defecto en los órganos de la facultad sensomotriz (por ej. en el cerebro), es decir, un impedimento de la *sensibilidad,* sin la cual no puede realizarse el intelecto. Si el ciego no tiene idea alguna del color, no es porque su intelecto esté enfermo, sino porque un defecto orgánico impide el funcionamiento del sentido de la vista.

- Si la sensibilidad pertenece a la *materialidad,* y el intelecto (espiritual) es sin embargo *inmaterial,* síguese que la *sensibilidad como tal no puede determinar al intelecto para el conocimiento.* Sólo el intelecto puede determinarse a sí mismo para el conocimiento intelectual (espiritual).

- Pero el intelecto *no posee por sí mismo ningún conocimiento.* Es como una tabla rasa. En principio es una *potencia pasiva,* es decir, una facultad para recibir una determinación. Es el intelecto en estado de posibilidad *(intellectus possibilis).* Con lo cual se plantea el problema siguiente: sobre la base de la diferencia segunda el intelecto sólo puede determinarse para un conocimiento intelectivo. Mas *de por sí no tiene nada* por lo que pueda determinarse, sino que *necesita de la sensibilidad.* Ésta, sin embargo, no puede determinar al intelecto, justamente sobre la base de tal diferencia.

- Pero si el intelecto no puede determinarse *a sí mismo* para el conocimiento, debe darse en él una diferencia de *dos elementos*: al intelecto *potencial (intellectus possibilis)* se le contrapone un intelecto determinante, el intelecto *activo (intellectus agens),* comportándose mutuamente como potencia y acto. La pregunta es ésta: ¿Cómo ese intelecto agente puede obtener un contenido epistemológico para determinar así la «tabla rasa» y vacía del intelecto potencial? Y ésta es la respuesta: *Porque el intelecto se comporta frente a la sensibilidad como el acto respecto de la potencia.* Cierto que intelecto y sensibilidad se diferencian en principio, pero en tanto que acto y potencia están mutuamente subordinados. Lo sensible como percepción *actual* es a la vez inteligiblemente *potencial.* El acto del intelecto agente penetra, «ilumina» y actualiza lo sensible potencialmente inteligible, le presta su propia forma conceptual, adquiriendo así sentido, contenido y significado. Separa el contenido inteligible de las determinaciones sensible-materiales *(¡abstracción!)* con lo que se convierte en un acto epistemológico actual. Como tal puede determinar al intelecto potencial para saber.

Las manifestaciones son iluminadas por el intelecto agente y, mediante su fuerza se abstraen de ellas los contenidos inteligibles. Son iluminadas en la medida en que las manifestaciones desde la facultad del intelecto activo se muestran singularmente apropiadas para que de ellas se abstraigan unos contenidos inteligibles, como la sensibilidad en general adquiere una actitud especial en base a su unión con el espíritu. Los contenidos inteligibles se abstraen por el intelecto agente, en cuanto que por la capacidad de éste pueden obtenerse las esencialidades de los contenidos sin sus determinaciones individuales en nuestro conocimiento. Mediante eso... puede ser informado el intelecto potencial (I, 85, 1-4).

○ Así pues, la simple realización experimental se monta dialécticamente como una delimitación de las dos relaciones acto-potencia:

- desde la relación acto-potencia de intelecto agente y potencial;
- desde la relación acto-potencia de intelecto agente y sensibilidad.

Cuando el intelecto agente *reflexiona* sobre su simple realización experimental, surgen los otros logros fundamentales del intelecto. Uno es el de la composición y separación en el *juicio*; el otro es el del paso de lo conocido a lo desconocido en la *conclusión*.

4.3.2. La estructura del conocimiento según Kant

Vamos a exponer a continuación algunos rasgos fundamentales de la estructura de la *Crítica de la razón pura*.

4.3.2.1. La estética transcendental

La reflexión transcendental se ocupa de mostrar «lo que aporta nuestra propia capacidad cognoscitiva... por sí misma, es decir, lo que no procede *de* la experiencia, sino que está en el sujeto como condición de la experiencia (4.1.3). El primer grado de la reflexión transcendental señala el hecho de que *la sensibilidad contiene ya algo transcendental como condición de lo empírico.* «Estética» significa aquí sensibilidad.

¿Por qué nos resulta algo *claro* en medio de la pluralidad caótica del material de percepción?

Si empezamos por un intento de analizar los datos de nuestra visión (por ej. la de una vaca en el prado) en las sensaciones particulares, muy pronto caeremos en un laberinto que se parece al del continuo como dos gotas de agua (3.1.3). Si con los antiguos empiristas (4.2.3.1) intentamos descubrir unas sensaciones atómicas, pronto nos hallaremos metidos en las dificultades que los antiguos atomistas encontraron en la ontología (3.1.4). Bien seguro que por ese camino jamás lograremos ver a la vaca en el prado.

KANT demuestra que la visión sólo es posible porque existen unas *formas de visión* apriorísticas (es decir, no empíricas) y transcendentales. Gracias a

ellas resulta claro el múltiple material perceptivo. Y distingue dos de tales formas puras de visión:

- el *espacio* como forma visual del sentido *externo* (4.2.1), por la que se pueden determinar «forma, magnitud y relación recíproca» de los objetos; y
- el *tiempo* como forma visual del sentido *interno,* con el que cabe determinar la «coexistencia o sucesión» de los objetos.

Aquí podemos establecer una conexión con 3.4.3.1 y con 3.4.3.2. La reflexión transcendental y la reflexión ontológica están en una mutua relación de *complementariedad.* Los problemas, que hemos expuesto ontológicamente en 3, vuelven a aparecer en 4, aunque en un giro transcendental. Ambas reflexiones, que derivan del triángulo platónico, constituyen dos aspectos complementarios de la misma y única filosofía.

4.3.2.2. La lógica transcendental

El conocimiento humano no es sólo *visión* de los objetos, sino a la vez *pensamiento* de lo contemplado. De donde surge la cuestión básica de la lógica transcendental: *¿Qué son los conceptos transcendentales y apriorísticos, los principios básicos que constituyen la condición para que se pueda pensar lo visto?* ¿Qué formas mentales apriorísticas son necesarias para que de lo visto surja un *mundo experimental?*

4.3.2.2.1. La analítica transcendental

La lógica transcendental se divide en *analítica y dialéctica* transcendentales. En la analítica se trata de los *conceptos y principios básicos de la inteligencia*; en la dialéctica las *ideas de la razón.*

La *inteligencia* es la *facultad de los conceptos y de los principios básicos.* Produce *por sí* aquellas formas apriorísticas (4.1.3) por las que se piensa lo visible. Esas formas apriorísticas están siempre y necesariamente referidas a la visión. Sin la visión están vacías, como las visiones sin tales formas son ciegas (4.2.3.4). La analítica transcendental consta de dos partes:

- *La analítica de los conceptos.* La inteligencia produce *por sí misma,* es decir, de *manera espontánea,* unas formas conceptuales y apriorísticas, con las cuales transforma lo material y visible en objetos conceptuales y pensables. Esos conceptos apriorísticos de la inteligencia son las *categorías* (3.2.2.1). Así pues, consideradas en su aspecto transcendental, las categorías son *las formas conceptuales vacías de una experiencia posible.*

> No podemos pensar objeto alguno sino mediante categorías; ni podemos conocer ningún objeto pensado, sino mediante visiones que responden a tales conceptos (*CdlRPu.,* 165).

Las categorías son *acciones sintéticas de la inteligencia,* es decir, abrazan lo múltiple (visible) *en un conocimiento.* Con las categorías se piensa y entiende lo visible *como unidad.*

La tabla de las categorías kantianas abarca cuatro grupos ternarios: categorías de la *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad), de la *cualidad* (realidad, negación, limitación), de la *relación* (inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia, comunidad) y de *modalidad* (posibilidad, existencia, necesidad). Todas estas categorías tienen, pues, carácter de acciones apriorísticas sintéticas con las que se comprende lo visible.

○ *La analítica de los principios básicos*

Siguiendo a ARISTÓTELES distingue KANT dos tipos de principios:

- Principios *analíticos,* son aquellos en los que el predicado está contenido en el sujeto; se llega al predicado mediante el simple análisis del sujeto; los principios analíticos no *ensanchan* ni amplían nuestro conocimiento, sino que lo *explican.* Ejemplo: los cuerpos son extensos

- Principios *sintéticos:* aquellos en los que el predicado no está contenido en el sujeto; el predicado afirma del sujeto algo nuevo, algo que *amplía* nuestro conocimiento. Ejemplo: los saurios han desaparecido.



Esquema 18: La estructura cognoscitiva en Kant

De momento está claro lo siguiente: todos los principios empíricos (principios de experiencia) son principios sintéticos. Pero ¿existen también principios sintéticos que no sean empíricos, sino más bien *apriorísticos*? ¿Existen principios sintéticos, que no proceden de la experiencia, sino que son condiciones a priori de la experiencia?

¿Existen juicios sintéticos a priori? Ése es el problema clave de la *Crítica de la razón pura.* ¿Existen formas mentales apriorísticas que tengan el carácter de principios sintéticos y que como tales estén siempre supuestos en nuestra experiencia? *En caso de que no,* la experiencia estaría compuesta en último término de *visiones* y de aquellas formas mentales, que pueden analizarse en la *lógica formal.* Así pues, ha de entenderse la estructura del conocimiento en el sentido del *empirismo lógico,* que hemos conocido en WITTGENSTEIN (2.2.2) y en el Círculo de Viena (2.2.3). El análisis transcendental de KANT muestra no obstante que *existen juicios sintéticos a priori.* Siguiendo la tabla de las categorías expone un sistema de todos los juicios sintéticos a priori, que también designa *principios básicos de la inteligencia.*

Con la demostración de que la actuación sintética de la inteligencia ha de tener también el carácter de unos principios sintéticos, KANT refuta cualquier tipo de empirismo. Y muestra, además, que la lógica *transcendental* tiene que ir más allá de la lógica *formal.* Con ello admite KANT un motivo de ARISTÓTELES, que descubrió en realidad la necesidad de unos juicios sintéticos a priori, aunque en su aplicación *ontológica.* En 3.2.2 hemos expuesto la distinción entre accidentes *aleatorios* (empíricos) y *propiedades.* Para ARISTÓTELES y los escolásticos todo juicio cuyo predicado es una propiedad constituye siempre un juicio sintético a priori (lat. *dictio in secundo modo dicendi per se,* es decir, afirmación a la manera segunda [sintética]
4.5.1.1 en el sentido esencial [apriorístico]).

4.3.2.2.2. La dialéctica transcendental

La analítica mostraba cómo lo múltiple y visible se transforma y coordina en unas síntesis de experiencia gracias a las actuaciones sintéticas de la *inteligencia* (conceptos, principios fundamentales). La *dialéctica* transcendental muestra que la experiencia sólo es posible cuando esas síntesis experimentales de la inteligencia se llevan a cabo bajo las *ideas de la razón.* Sólo entonces se explica la unidad perfecta del mundo experimental. La razón es la instancia transcendental que realiza la síntesis de las actuaciones sintéticas de la inteligencia. Así como la inteligencia se refiere a unas visiones (sensibilidad) constituyendo así los objetos y los campos objetivos (síntesis experimentales), así también la razón se refiere a esas síntesis experimentales de la inteligencia y las ordena a la *totalidad de la experiencia,* y por tanto al mundo de la experiencia en general. Esto ocurre mediante las *ideas* apriorísticas de la razón:

○ *mundo*: idea de la totalidad de la experiencia *externa*;

○ *alma*: idea de un punto de referencia de la totalidad de una experiencia *interna*;

○ *Dios*: idea de un punto de referencia de la totalidad *en general.*

Tales ideas no son desde luego *constitutivas*; es decir, no nos proporcionan objetos nuevos «transcendentes», como pensaba la metafísica racionalista (4.1.3 y 4.2.3.2). Más bien son *regulativas*, porque proporcionan «sólo una regla o principio de la unidad sistemática de todo empleo de la inteligencia». Así pues, regulan la actividad intelectual por cuanto que la dirigen a la totalidad del mundo experimental.

Por consiguiente las formas visuales de la sensibilidad (4.3.2.1), los conceptos y principios básicos de la inteligencia (4.3.2.2.1) así como las ideas de la razón posibilitan la general unidad y totalidad de la experiencia como meta del conocimiento teórico. La *última condición transcendental* de esa unidad y totalidad la llama Kant *síntesis originaria de la apercepción transcendental*; con otras palabras, la conciencia originaria e inmutable de sí mismo (4.2.2.1), el sujeto transcendental (*yo*). Tal es la condición absoluta de toda experiencia, la síntesis originaria de las funciones transcendentales de la sensibilidad, de la inteligencia y de la razón. Como condición de toda experiencia está en una *diferencia transcendental* frente a todo lo empírico (4.1.4).

4.3.2.3. Referencias

La crítica primera —*Crítica de la razón pura*—, cuya estructura hemos trazado, no abarca toda la teoría kantiana del conocimiento. Pretende simplemente mostrar cuáles son los supuestos transcendentales de las *ciencias modernas, empíricas y de orientación mecanicista.* Con ello Kant pone un límite tanto al empirismo como al racionalismo (4.2.3). En la crítica segunda —*Crítica de la razón práctica*— se demuestra que el sujeto transcendental es *libertad práctica*, que todo conocimiento teórico tiene la primacía y preeminencia sobre 6.1
la praxis, y cómo desde la práctica puede hablarse en forma filosófica concluyente del transcendental yo como libertad así como de Dios. El *concepto de fin*, 7.2.2
alcanzado desde la praxis, ofrece después en la crítica tercera —*Crítica del juicio*— la posibilidad de reconstruir de un modo filosófico-transcendental el conocimiento de lo *estético* (aquí: de lo bello y elevado) así como de lo *teleológico* (fin natural, cf, 3.4.4.2).

4.4. Conocimiento y lenguaje

Los temas de la teoría del conocimiento aparecen hoy con frecuencia bajo la forma de *filosofía del lenguaje*. Esa *aplicación al lenguaje* es típica de toda la

filosofía actual (2). Sin suponer directamente anteriores explicaciones sobre el lenguaje (1.3.1, 2.1.3, 2.2.2, 2.2.3, 2.2.5, 2.5, 3.2.2.1 y 4.2.2.4) vamos a estudiar algunos de los problemas principales de la filosofía del lenguaje.

4.4.1. Filosofía del lenguaje analítica y no analítica

En la filosofía actual existen fundamentalmente dos grandes campos de investigación sobre la filosofía del lenguaje: el *analítico* (cf. 2.2) y el *no analítico* (cf. 2.1 y 2.5).

4.4.1.1. La filosofía del lenguaje analítica

Considera el lenguaje como algo *objetivo*, que viene dado *empíricamente* y que, como cualquier otro dato empírico, puede ser analizado. No obstante cabe distinguir dos corrientes principales en la filosofía analítica del lenguaje:

- *El análisis lógico de la lengua*, que enlaza con WITTGENSTEIN I (2.2.2) y con el Círculo de Viena (2.2.3). Lo típico aquí es un rasgo de *crítica lingüística*, ya que critica el *lenguaje cotidiano* porque a menudo es inexacto, poco preciso y anfibológico. Aspira, en consecuencia, a crear un lenguaje nuevo y *artificial* de la máxima precisión, para lo cual ofrece un magnífico instrumental la *lógica formal* altamente desarrollada. Lo determinante en esta tendencia es la *utilidad del lenguaje para las exigencias de las ciencias*, y sobre todo de las ciencias exactas. A menudo se señala como meta del análisis lógico del lenguaje el desarrollo de un *lenguaje unitario* exacto.
- *El análisis lingüístico de la lengua*, que se debe sobre todo a WITTGENSTEIN II (2.2.5). Se trata de analizar las lenguas *normales*, cotidianas, que existen empíricamente *(juegos lingüísticos)*. Se ocupa por lo mismo «de los contenidos de los signos y de las combinaciones significantes, tal como se dan en los actos normales de lenguaje, en los que se utilizan expresiones de formación lingüística» (H.E. BREKLE). No pretende, por tanto, desarrollar ningún lenguaje artificial, sino analizar empíricamente el *uso lingüístico cotidiano dentro de unas lenguas normales*.

En tiempos recientes han sido numerosísimas las convergencias entre ambas corrientes. Y ello porque la investigación lingüística en el análisis del lenguaje cotidiano y de su gramática ha llevado a una tal complejidad, que se impuso la aplicación de la lógica formal.

4.4.1.2. La filosofía del lenguaje no analítica

Lo que interesa a la filosofía del lenguaje no analítica es la demostración de *que el lenguaje en el aspecto filosófico es algo más que un dato empírico-obje-*

tivo analizable; es decir, más que un instrumento de investigación de una ciencia particular. Todo cuanto nos viene dado, se nos da *en el lenguaje.* Todo nuestro conocimiento está *configurado lingüísticamente.* Hablamos *en el* lenguaje *sobre el* lenguaje. Hemos denominado *diferencia transcendental* a la que existe entre todo dato empírico y el sujeto transcendental no empírico al que se le dan los datos (4.1.4). Por ello pertenece también al lenguaje: el lenguaje tiene siempre y esencialmente un aspecto transcendental no empírico. *El sujeto transcendental es lingüístico.*

En ese sentido hablamos también de una *filosofía lingüística transcendental,* que no rechaza en modo alguno los logros de los análisis lógico y lingüístico del lenguaje, pero que piensa que se trata de unas investigaciones propias de una ciencia particular (cf. 1.4.1), valiosas ciertamente pero que no pueden esclarecer el problema filosófico del lenguaje.

4.4.2. El carácter suprasignificante del lenguaje

La filosofía analítica del lenguaje ve en ésta un *sistema de signos.* Analiza las relaciones de esos signos entre sí, el significado de los mismos y su empleo en actos lingüísticos.

Siguiendo a HEINTEL[2] (p. 40-55) vamos a exponer algunos aspectos del carácter suprasignificante del lenguaje.

H.G. GADAMER (2.1.3) se pregunta si la expresión lingüística *«signo»* es *imagen* o *símbolo.* La imagen «viene en cierto modo a ocupar el centro entre dos extremos: los extremos de la exposición son la pura referencia —que es la esencia del signo— y la pura sustitución —que es a la vez la esencia del símbolo» (GADAMER[1], 144s). Ambos aspectos están contenidos en la imagen: también la imagen *apunta* y alude a una cosa, por lo que es semejante al signo; pero no lo es, porque el signo atrae la atención sobre sí sólo para referirle a otra cosa, señalando algo por su misma naturaleza. La imagen, en cambio, «no se agota en una función referencial, sino que en su propio ser participa de aquello que representa». Por su propio contenido alude, pues, a lo representado. En eso tiene algo de común con el símbolo, que *representa* y sustituye a lo simbolizado. Pero los símbolos «realizan su función sustitutiva mediante su pura existencia y exhibición, aunque por sí mismos nada dicen acerca de lo simbolizado», con lo que pueden ser figurativos (por ej. el águila en los blasones nacionales), aunque no necesariamente (ej. la bandera). Es necesario conocer los símbolos para entender su función sustitutoria, como es preciso conocer los signos para seguir su indicación referencial. La imagen, por el contrario, *se representa a sí misma*: en ella se da realmente lo que representa. No se agota ni en la función referencial ni tampoco en la función sustitutoria, «sino que en su propio ser participa de lo que imita». Simultáneamente, sin embargo, la imagen repercute sobre lo que representa: «Por paradójico que suene, el modelo sólo se convierte en imagen desde la imagen, y pese a todo ésta no es más que la manifestación del modelo...» GADAMER pretende entender el lenguaje desde ese su carácter de imagen, y demostrar así que es falso concebir el lenguaje como un mero sistema de signos o símbolos caprichoso y convencional, puramente instrumental.

También K. Jaspers subraya que la palabra es *más que signo.*

> Ese plus de significación y de posibilidad significativa, de plenitud de expresión, de fuerza de comunicabilidad, de posibilidad de incitación, tiene su origen en el carácter universal y metafórico de todas las imágenes sonoras y en la propiedad de las palabras de guardar desde la transformación histórica de sus significados una riqueza de significación latente para que pueda despertar en cualquier momento.... (Jaspers[4] II, 403).

La lengua en su conjunto tiene un carácter de parábola y metáfora, que asegura el «carácter de infinitud, que comporta y que en ella se comunica desde lo universal [que aquí es lo absoluto, lo divino]». Frente a eso, la lengua que sólo se entiende como un mecanismo de signos [¡análisis lógico del lenguaje!] «no es más que algo de lo que se puede disponer para un uso metodológico y operativo».

De modo parecido el lenguaje es también en M. Heidegger algo suprasignificante (en tanto que «dicho señalizador» que señala en el decir).

> El dicho no es en modo alguno la expresión complementaria de lo que aparece, sino que más bien todo aparecer y desaparecer descansa en el dicho señalizador (Heidegger[3], 257).

Lo que aparece, es decir, aquello sobre lo que se habla no se puede separar lisa y llanamente del «dicho señalizador». El lenguaje no se puede entender desde la subordinación posterior de signo y significado. Heidegger explica ese contenido real también desde la singular preeminencia del *escuchar sobre el hablar:*

> No sólo hablamos el lenguaje, también hablamos desde él. Y podemos hacerlo únicamente, porque siempre hemos oído ya el lenguaje. ¿Y qué es lo que oímos ahí? Oímos el hablar del lenguaje (254).

Ya W. von Humboldt (1767-1835), uno de los precursores más importantes de la moderna filosofía del lenguaje, aludía al hecho de que el lenguaje «se adapta» a la individualidad de las naciones y de los individuos. Se trata de una singular «flexibilidad» de la lengua tanto frente al ente objetivo como frente a lo subjetivo e individual. Pensamiento y conocimiento se matizan en la lengua, de acuerdo tanto con la respectiva *lengua materna* (J.L. Weisgerber) como con la individualidad personal, que se expresa dentro de dicha lengua materna. M. Buber alude en este contexto a la *personalidad* de la lengua:

> Cuando dos amigos conversan, por ejemplo, acerca del concepto de idea, por muy parecido que pueda ser ese concepto en uno y en otro, no podemos considerarlo como un sentido idéntico. Lo cual no cambia ni siquiera cuando ambos amigos empiezan a ponerse de acuerdo en una definición del concepto: el hecho grandioso de la personalidad sabrá penetrar incluso en la definición, a no ser que ambos «contertulios» abandonen en común el logos a la logística (446).

A propósito de la «flexibilidad» del lenguaje en W. von Humboldt, señala B. Liebrucks una analogía entre lenguaje y Estado. Tanto en uno como en otro se trata de la relación entre ley y libertad:

> Lo que la estructura lingüística aporta al lenguaje es lo que la estructura estatal ha de aportar a la vida política del hombre. Para ello, y en analogía con el lenguaje, hay que tener cuidado de que la limitación. que el hombre experimenta necesariamente por parte de cualquier institución en interés de su libertad, no sobrepase la medida de la libertad (II, 50).

Esa libertad queda excluida en la exactitud de unos lenguajes formalizados y artificiales. Y sin duda que con razón por cuanto que dentro de las ciencias de la naturaleza formales y exactas no ha perdido nada. Pero si el problema filosófico del lenguaje se limita a ese puntó de vista, el resultado es una «reducción del hombre a una forma especializada de su trato con el mundo»; lo que, en cierto modo, equivale a una animalización del hombre.

4.4.3. La triple irradiación del lenguaje

Según B. Liebrucks «todo lenguaje humano tiene la peculiaridad de que siempre contiene algo de quien habla, siempre posee algo de aquel al que se habla y siempre tiene algo del objeto del que se habla. Este carácter básico de todas las afirmaciones humanas, orientado hacia los tres aspectos mencionados, muestra por sí solo la limitada significación de la famosa relación "sujeto objeto" dentro del conocimiento humano» (I, 218). Así pues, conocimiento y lenguaje se realizan siempre en la relación de «sujeto sujeto objetos». Siempre hablamos con otros sobre algo. Esa condición *dialógica* del lenguaje la ha subrayado también un grupo de pensadores cercano al existencialismo (2.1.2), y a los que a menudo se designa como *dialogistas* (por ej. M. Buber, F. Ebner, G. Marcel), porque hacen especial hincapié en la distinción de las dos relaciones básicas *«yo tú»* y *«yo ello»*.

Hemos visto que la filosofía parte siempre del originario «estar ya en el mundo» (Heidegger; 1.3.1 y 4.1.6); «en el experimentar inmediato no sé que estoy experimentando, sino que mediante la comprensión y actuación entro en la conexión de "la realidad dada" (en las "cosas" del "mundo"; Heintel[2])». Lo mismo cabe decir del lenguaje originario que aflora directamente en esa *triple irradiación*: el yo habla con el tú sobre ello. La reflexión filosófica expone esa triple realidad, mostrando que el hablar y conocer de un yo supone necesariamente un tú, y por tanto una comunidad, y que el hombre sólo llega a ser hombre entre hombres (J.G. Fichte); muestra asimismo que el yo, que hace una comunicación a un tú sobre un ello, se comunica algo a sí mismo. La filosofía hace tomar conciencia de que el lenguaje se comunica a sí mismo cuando habla como comunicación sobre ello entre el yo y el tú; pero que también yo y tú se comunican en el lenguaje, cuando hablan sobre ello. Desde esa delimitación de yo, tú y ello se evidencia que el lenguaje es en cierto aspecto una condi- 5.6
ción para que yo, tú y ello puedan separarse.



Esquema 19: La triple irradiación del lenguaje

4.4.4. La imagen lingüística del mundo

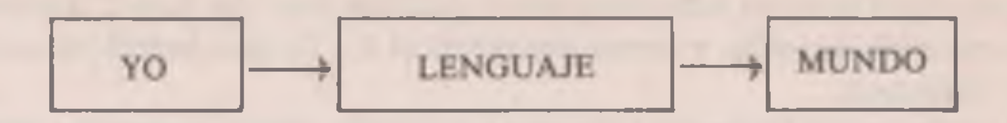
Dos son aquí las cuestiones de importancia decisiva:

○ *Con independencia de las diferentes lenguas ¿existe un campo de significados puros, ideales y comunes a la humanidad?*

De primera parece que ese campo existe. Parece, en efecto, que lo que nosotros pensamos al decir «rojo» es exactamente lo mismo que piensan los alemanes con *rot*, los británicos con *red* y los franceses con *rouge*. Sin embargo, tanto la teoría lúdica del lenguaje de WITTGENSTEIN (2.2.5) como la filosofía *hermenéutica* (2.1.3) responden negativamente a la pregunta. No podemos descubrir ningún campo ideal de significaciones puras, que tenga un valor supratemporal y supralingüístico independientemente de las lenguas determinadas. *Toda significación es significación de unas determinadas lenguas*. Esto lo sabía ya W. VON HUMBOLDT: No se puede separar el concepto de la palabra, como no se puede separar a un hombre de sus rasgos faciales. La palabra es como la forma individual del concepto: si pierde esa forma, se convierte en algo distinto.

○ *¿Puede contraponerse un mundo sin lenguaje a las diversas lenguas concretas, en las que el mundo se expresa?*

También aquí la respuesta no puede ser más que negativa. Una objetividad lingüísticamente desnuda puede darse a lo sumo como concepto-límite. El mundo en el que estamos viviendo y que nos es familiar es un *mundo lingüísticamente abierto*. La determinada lengua con la que nosotros experimentamos el mundo es también nuestro «haber mundano», nuestra «imagen mundana». Constituye en cierto modo la «red cazadora» con la que atrapamos al mundo. Por ello hablamos de la *hablabilidad de toda imagen mundana*.



Esquema 20: la imagen lingüística del mundo

Así pues, en la lengua determinada se matiza toda significación y toda posesión mundana. F. von Kutschera dice al respecto:

> ...lo estrechamente que están ligados entre sí lenguaje y concepto, descripción, argumentación, etc.; sólo con el lenguaje aprendemos esas actividades como actuaciones lingüísticas; en lo que nosotros aprendemos y en cómo lo aprendemos existe una tradición cultural; el conocimiento no es una aceptación pasiva de diferencias ya dadas, sino el ejercicio activo de un arte que ya se sabe; por consiguiente, la imagen que nos hacemos del mundo es el producto de una acción cultural, en la que desempeña un papel esencial el lenguaje (Kutschera[2], 338).

Pero con ello también está claro que una imagen lingüística y precisa del mundo no se puede medir ni en un reino de significaciones puras (cf. 2.1.1) ni tampoco en un mundo sin lenguaje. Lo único que podemos hacer, como cuando aprendemos lenguas extranjeras, es aprender diferentes imágenes lingüísticas del mundo, comparándolas con la nuestra propia y relacionándolas entre sí. El lenguaje en que lo hacemos hay que diferenciarlo ciertamente de la hablabilidad de las imágenes mundanas en parangón. Y esto se aplica incluso cuando en nuestra lengua materna tomamos conciencia de su imagen lingüística del mundo que hasta entonces nos ha sido familiar: la lengua materna, en que realizamos esa operación, se diferencia de la lengua materna, cuya imagen del mundo analizamos. Pese a lo cual, el lenguaje materno en el que comparamos y analizamos no es nunca una lengua absoluta o ideal (que no existe, como demostró Wittgenstein, cf. 2.2.5), sino que a su vez es una lengua determinada.

Desde aquí se puede demostrar lo que es la filosofía como *crítica lingüística universal* (cf. 2.5.4): una apropiación crítica y una relación sistemática de las pretensiones de sentido que poseen las imágenes lingüísticas del mundo en el marco común de la tradición. 5.4

4.4.5. Dialéctica del lenguaje

Hablamos de un *contenido dialéctico* (3.2.1.1) siempre que *puede entenderse algo sólo como resultado de dos elementos contrapuestos y relacionados entre sí.* Considerados en sí mismos, tales elementos constituyen aspectos parciales, unilaterales y abstractos. Sólo adquieren su sentido concreto relacionados entre sí, en el resultado. Hemos estudiado unos contenidos dialécticos a

propósito de la doctrina acto-potencia de ARISTÓTELES. En KANT la experiencia es resultado de visión y forma intelectual (4.3.2.2), en el sentido de un contenido dialéctico.

El «milagro del lenguaje» (HUMBOLDT) abarca varios contenidos dialécticos. Uno muy importante lo hemos indicado en 4.4.4. Se trata de la relación de dos elementos contrapuestos y relacionados mutuamente dentro del lenguaje: de la relación del aspecto *transcendental* con el *hermenéutico*. Empecemos por aclarar ambos aspectos.

○ *El aspecto transcendental.* KANT (4.1.3, 4.1.4 y 4.3.2) ha demostrado que el *sujeto transcendental,* con sus *disposiciones apriorísticas,* es el punto de referencia último y absoluto de nuestro conocimiento. El sujeto transcendental, como la conciencia que lleva a cabo todo tipo de conocimiento, es por tanto la *instancia suprema y absoluta, que ya no puede ponerse en tela de juicio.* Es la *comunicación* misma, en la que se transmite todo lo conocido. Por ello está también en una *diferencia transcendental* frente a todo lo que se conoce y transmite a través de ella. Así las cosas, *es imposible pensar a ese sujeto absoluto y transcendental como un objeto,* mirándolo en cierto modo por la espalda. En el plano filosófico-transcendental es necesario suponer a ese sujeto como condición absoluta e incuestionable de todo conocimiento. Formulemos ese aspecto con una *filosofía del lenguaje.* En todo hablar sobre el lenguaje se echa de ver que ese lenguaje tiene un sentido transcendental (cf. 4.4.1.2). Lo cual quiere decir a su vez: *En todo hablar sobre el lenguaje y/o el mundo debe suponerse un sentido absoluto y transcendental de la hablabilidad, que no se concibe como una lengua determinada.*

Tomemos el ejemplo de 4.4.4. Cuando comparamos entre sí diferentes imágenes lingüísticas del mundo, lo hacemos en una lengua que no se identifica con ninguna de esas lenguas que nos dan una imagen mundana. Cuando comparamos, suponemos que la lengua en que hacemos la comparación es en cierto modo algo absoluto y transcendental. Se trata aquí del mismo problema que ya hemos visto en la relación del yo absoluto (transcendental) y del yo empírico (4.1.4): todo lo empírico y objetivo supone algo transcendental y absoluto. Tan pronto como intento pensar en lo transcendental (por ej. el lenguaje en el que comparo las diferentes imágenes lingüísticas del mundo) como algo objetivo y empíricamente determinado (por ej. como una lengua concreta), se me escapa esa transcendentalidad, y me encuentro entre las manos con algo empírico, que a su vez supone la transcendentalidad (por ej. la lengua, en que comparo las imágenes lingüísticas del mundo, la pienso como una lengua determinada y concreta).

○ *El aspecto hermenéutico.* HEIDEGGER y GADEMER (2.1.3) nos han aclarado en qué consiste *la hermenéutica. Toda experiencia y conocimiento están siempre dados en el signo de una preinteligencia histórica.* Con lo cual toda experiencia y conocimiento están *conformados lingüísticamente.* La lengua se ajusta a la individualidad de las naciones y de los individuos (HUMBOLDT) y en su triple irradiación (LIEBRUCKS) aparece referida a una comunidad lingüística. La lengua aparece, pues, como algo que siempre está determina-

do *social e históricamente.* Toda posesión mundana es lingüística; es decir, está referida a un *determinado lenguaje* social e histórico, en el que se realiza. El aspecto hermenéutico evidencia, pues, una *relatividad* fundamental de todo conocimiento.

En este sentido habla K.O. APEL (2.5.3) de un *a priori* de la sociedad comunicacional. El *marxismo* (2.4.1) enseña que todo conocimiento es reflejo «del proceso vital material, empíricamente comprobable y vinculado a unos supuestos materiales» de la sociedad. Lo cual quiere decir en la filosofía del lenguaje que todo conocimiento es la superestructura de una base comunicacional colectiva, y en definitiva de una determinada lengua.

Hasta aquí ambos aspectos. *Se contraponen* entre sí, y sin embargo están esencialmente *relacionados uno y otro.* Uno afirma el carácter *incondicional, absoluto y apriorístico* del conocimiento; en tanto que el otro pone de relieve su índole *condicionada y relativa* (social e histórica) sobre la base de la *lengua determinada.* En ese sentido cada uno de los dos aspectos se refiere al otro y lo supone:

- Cuando digo: «Todo conocimiento está lingüísticamente condicionado y se encuentra en una preinteligencia histórica», estoy suponiendo que existe un sentido lingüístico absoluto y transcendental, en el cual puedo hablar de un determinado lenguaje; es decir, que puedo hablar en un sentido absoluto y «ahistórico» de determinadas formas de preinteligencia histórica. La *relatividad hermenéutica supone algo absoluto y transcendental.*
- Cuando digo: «El conocimiento es resultado de unas disposiciones absolutas-apriorísticas; es decir, de la hablabilidad absoluta-transcendental», no puedo quedarme en ello. Porque sé que todo cuanto debo suponer como transcendental, puedo convertirlo mediante la reflexión en algo empírico. Con lo cual sin duda que vuelvo a suponer a mi vez algo transcendental. Mas porque puedo cambiar el supuesto transcendental (sujeto, lenguaje) en algo empírico (yo empírico, lengua determinada), sé también que *la transcendentalidad es sólo corporal, y sólo tiene una realidad social e histórica en una lengua determinada.*

Hay gente que confunde *aspectos* con *puntos de vista.* Unos son relativistas y piensan que todo es relativo; y disputan con otros, que piensan poseer *la verdad absoluta y universalmente válida.* Los primeros fracasan en la superación del escepticismo (1.3.3), los otros en el círculo hermenéutico (2.1.3). No obstante unos y otros representan *aspectos necesarios de un contenido dialéctico.* Si sus puntos de vista son falsos, los aspectos están justificados. Ambos aspectos forman un todo y hacen posible aquel conocimiento humano, que es a la vez la verdad y la «obra parcial» (1Cor 13,9).

E. HEINTEL resume así ese contenido:

> Es necesario distinguir muy bien la lengua como elemento constitutivo en la comunicación de la objetividad en general y una lengua determinada como elemento constitutivo en la comunicación de una determinada imagen del mundo objetiva y lingüística, aunque permanecen mutuamente relacionados, porque en definitiva ambos aspectos no pueden separarse ni aislarse uno del otro, pues justamente también la constitución objetiva de relevancia fundamental-filosófica se realiza siempre en una lengua determinada y coincide con ella. Una lengua determinada es como lengua algo «absoluto» y transcendental en el aspecto fundamental-filosófico y objetivo-constitutivo; y en tanto que determinada es relativa en comparación con otras lenguas determinadas, y sólo es constitutiva para una imagen del mundo
> 5.7 lingüística y determinada (HEINTEL[1], 321).

4.4.5.1. Gramática universal (N. CHOMSKY)

A propósito de ese contenido dialéctico resulta interesante la teoría de N. CHOMSKY. Supone que existe en el hombre una capacidad innata de habla, y en consecuencia (siguiendo al racionalismo clásico, cf. 4.2.3.2) habla también de *ideas innatas*. Piensa que cada hombre posee una información innata, independiente de la experiencia; es decir, un sistema a priori determinado biológicamente por la propia especie. Esas ideas son, pues, *universales lingüísticos* (formas de lenguaje comunes), que constituyen una *gramática universal* válida para todos, de la cual derivan todas las gramáticas especiales de todas las lenguas. Ahí se funda la *semejanza* de todas las lenguas humanas. Tal información, innata y genética, posibilita a cada niño el *transformar* la gramática universal en la gramática especial de su lengua materna. Y por eso aprende el niño su lengua materna con tanta facilidad. Posee la capacidad innata de llevar a cabo esa transformación sobre la base de unas simples experiencias lingüísticas.

La teoría de CHOMSKY es una teoría empírica, y necesita por tanto de una confirmación empírica. La recordamos aquí, no sólo porque ha encontrado un amplio eco dentro de la filosofía analítica, sino también porque —siempre en el marco de una teoría empírica— establece una diferencia similar a la que nosotros acabamos de exponer (4.4.5) entre la hablabilidad transcendental-apriorística y una lengua determinada.

Resumen de 4.4

- Distinguimos entre filosofía del lenguaje *analítica* y *no analítica*. La filosofía del lenguaje *analítica* considera la lengua como un dato empírico. Y se realiza como un análisis lingüístico *lógico* o *lingüístico*. La filosofía del lenguaje *no analítica* subraya el sentido *transcendental* del lenguaje.

- Las expresiones lingüísticas son *más que simples signos*. Se habla del carácter imitativo y del carácter metafórico del lenguaje. En virtud de su *flexibilidad* «se adapta» a las naciones y los individuos.
- El lenguaje representa una *triple irradiación* esencial; con otras palabras, se realiza como relación «sujeto sujeto objetos». El yo habla al tú de ello.
- No existe *reino de significaciones ideales*, que pueda separarse de la lengua concreta, ni tampoco un *mundo en sí sin lenguaje*. Toda imagen mundana es lingüística. Toda lengua determinada es una manera especial del «estar en el mundo».
- Entre aspecto *transcendental* y *hermenéutico*, es decir, entre absolutez y relatividad, entre lo incondicional y lo condicional, existe un contenido *dialéctico*, que es típico de todo conocimiento y lenguaje humano. Por una parte, todo acto de conocimiento y de habla supone un sentido transcendental epistemológico y lingüístico; por otra, la transcendentalidad sólo es real en una lengua y en una historicidad concretas.

4.5. Lógica

4.5.1. ¿Qué es lógica?

La palabra «lógica» proviene del griego *logos*, que se traduce por «palabra», «razón» o «espíritu». Se habla de lógica en múltiples acepciones:

- *Lógica transcendental* (4.3.2.2): siguiendo a KANT se entiende por dicha lógica la doctrina de las condiciones apriorísticas de la inteligencia (categorías, principios) y de la razón (ideas).
- *Lógica dialéctica:* en la línea de HEGEL se entiende por tal el intento de coordinar dialécticamente (3.2.1.1) las condiciones transcendentales de la inteligencia y las condiciones ontológicas del ente.
- *Lógica formal:* de la mano de ARISTÓTELES se entiende aquí la doctrina de la *logicidad formal del pensamiento y del lenguaje*.

En las páginas siguientes trazamos una introducción a la *lógica formal*.

Un ejemplo puede mostrar lo que se entiende por *logicidad:* «Si todos los hombres son mortales, y Sócrates es un hombre, síguese que Sócrates es mortal.» Decimos que eso es lógico. ¿Por qué? Porque el «síguese que Sócrates es mortal» se desprende y *deriva* de que «todos los hombres son mortales y Sócrates es un hombre». Ese «síguese que Sócrates es mortal» lo llamamos *conclusión* (consecuencia) de las *premisas* «todos los hombres son mortales» y «Sócrates es un hombre».

Pero hay todavía algo importante: en ese carácter conclusivo lógico-formal se trata exclusivamente de la *forma* de las afirmaciones, no de su *contenido*. Así lo demuestra el ejemplo siguiente: «Si todos los pájaros son mamíferos, síguese que la urraca es un

mamífero.» Naturalmente que tal conclusión es falsa en su contenido, pese a que se sigue lógicamente de las premisas. La hemos deducido de un modo recto. Que la premisa primera «todos los pájaros son mamíferos» sea falsa es algo que no preocupa al lógico, quien se pregunta simplemente por las *condiciones formales* de la conclusión lógica.

¿Cuál es el *objeto de la lógica formal*? Podemos decir que la lógica formal supone siempre un lingüístico «estar en el mundo» (1.3.1) y que realiza una *reflexión posterior* perfectamente definida sobre ese lingüístico estar en el mundo. Lo investiga *en abstracto* o, dicho de manera más precisa, bajo el aspecto de esa logicidad formal.

Según TOMÁS DE AQUINO la lógica tiene por objeto el campo de unos *conceptos secundarios (intentiones secundæ).* Y establece esta diferencia entre conceptos primarios y secundarios: «Se entienden primariamente, en efecto, las cosas que están fuera del alma, a las que empieza por volverse el intelecto, para comprenderlas. Y secundariamente se entienden los conceptos que siguen el modo de comprensión. Pues esa [comprensión] la entiende el intelecto secundariamente en tanto que reflexiona sobre sí mismo, y comprende su comprensión así como el modo en que comprende» (*De potentia,* 7, 9). Así pues, el concepto que formo de una piedra es un concepto primario; pero cuando formo un concepto de ese concepto (por ej. cuando digo que en la oración «la piedra es redonda», la «piedra» es *sujeto*) estoy haciendo un concepto secundario. Es decir, que los conceptos de «sujeto», «predicado», «modo», «género», «conclusión», «premisa», etc. son conceptos secundarios. En ese sentido el lenguaje de la lógica es un lenguaje *posterior* y secundario: un lenguaje que habla sobre el lenguaje.

Señalamos otras dos determinaciones importantes de la lógica formal:

- *La lógica formal no tiene nada que ver con la psicología.* No se interesa, por consiguiente, por el cómo ni el qué piensan y hablan unos sujetos empíricos (unos hombres determinados). No es la lógica una ciencia empírica.
- *La lógica formal tiene un carácter estrictamente apriorístico.* Estudia las estructuras formales del pensamiento como tal, las condiciones generales de la logicidad.

KANT compendia así ambas determinaciones:

Como lógica general abstrae de todo el contenido del conocimiento intelectivo y de la diversidad de sus objetos, y nada tiene que ver con la simple forma del pensar. Como lógica pura no tiene principios empíricos; por tanto nada saca... de la psicología, que no tiene ningún influjo sobre el canon de la inteligencia. Es una doctrina demostrada, y en ella todo debe ser plenamente cierto *a priori* (*CdlRPu.,* B, 78).

WITTGENSTEIN (2.2.2) señala que los principios de la lógica tienen carácter *tautológico;* es decir, no tienen contenido alguno.

6.1) Los principios de la lógica son tautologías. 6.11) Así pues, los principios de la lógica nada dicen (son los juicios analíticos). 6.111) Las teorías, que permiten presentar un principio de la lógica pleno de contenido, son siempre falsas *(Tractatus).*

En tanto que habla *secundaria* sobre el lenguaje, *la lógica formal supone el lenguaje cotidiano;* y ello en un doble sentido:

- El lenguaje cotidiano es en definitiva el lenguaje *sobre el que* habla la lógica. El análisis lógico es siempre análisis de un lenguaje dado.
- El lenguaje cotidiano es en definitiva el lenguaje *en el que* la lógica introduce sus conceptos y axiomas (principios básicos).

La lógica formal sólo puede construirse de tal modo que en definitiva hable *en* el lenguaje cotidiano *sobre* el lenguaje cotidiano. Este dato es importante. Indica que la lógica formal supone necesariamente el lenguaje cotidiano (especialmente el lenguaje no analítico) y *nunca lo iguala.* WITTGENSTEIN (2.2.5) ha demostrado además que el análisis lógico formal-abstracto jamás puede igualar al uso vivo del lenguaje, que se realiza de hecho en los juegos lingüísticos.

4.5.1.1. Lógica formal y transcendental

Según KANT la lógica formal sólo se ocupa de la *forma* del pensamiento, y por ello sólo es la «negativa piedra de toque de la verdad»: «pero más allá no puede ir la lógica, y por ello no puede descubrir el error que no afecta a la forma sino al contenido» (*CdlRPu.*, B, 84). Por ello la *lógica transcendental* se ocupa, además de las condiciones negativas (lógico-formales) de la verdad, de «buscar una nota de la verdad de ese contenido de los conocimientos» (83). Por eso también la lógica transcendental conduce a unos *juicios sintéticos* (y por ende no tautológicos) *a priori* (4.3.2.2.1), que en la lógica formal ni se dan ni pueden darse. Y ello porque la lógica formal sólo indica las condiciones formales negativas de las síntesis experimentales, pero no las condiciones positivas y de contenido.

4.5.1.2. Historia de la lógica formal

J.M. BOCHENSKI[1] compara la historia de la lógica formal con una línea ondulada que presenta tres crestas y dos puntos bajos. De acuerdo con ello podemos distinguir tres épocas principales de la lógica formal:

- *La lógica antigua.* ARISTÓTELES pasa por ser el fundador de la lógica formal. Sus escritos lógicos fueron reunidos en el llamado *Organon* (instrumento). De gran importancia fue también la escuela *megaro-estoica.* A ese primer cenit sigue un largo nadir en el que no aparece ningún lógico importante.
- *La lógica escolástica,* cuya época de esplendor abarca el siglo XIII. Entre los lógicos más importantes se cuentan ALBERTO MAGNO, ROBERTO KILWARDBY, GUILLERMO DE SHYRESWOOD y PEDRO HISPANO (Papa JUAN XXI). Tras un período de perfeccionamiento en los siglos XIV y XV sigue una larga postración que se prolonga hasta el siglo XIX. El único gran lógico de ese tiempo de decadencia fue G.W. LEIBNIZ.
- *La lógica matemática* (denominada también lógica simbólica o logística) empieza un

poco antes de mediados del siglo XIX. Los representantes más destacados de esta forma contemporánea de lógica fueron G. BOOLE, A. DE MORGAN, E. SCHRÖDER, C.S. PEIRCE, G. FREGE, G. PEANO, B. RUSSELL, A.N. WHITEHEAD, D. HILBERT, L.E. BROUWER, J. LUKASIEWICZ, A. TARSKI, R. CARNAP y K. GÖDEL.

Estas tres grandes configuraciones de la lógica formal constituyen la tradición de *una lógica formal única:*

> «*a)* Todas las leyes de la lógica tradicional están contenidas en las de la logística; *b)* por el contrario, muchas leyes de esta última no se encuentran entre las de la primera; *c)* los métodos expositivos de la logística (sus definiciones, derivaciones, etc.) superan con mucho en rigor y fecundidad a las de la lógica tradicional» (BOCHENSKI-MENNE, 12).

4.5.1.3. Filosofía y lógica formal

Como ciencia formalista la lógica formal adopta una posición *totalmente neutral* frente a los diferentes sistemas filosóficos. Algunos grandes lógicos fueron también grandes filósofos (por ej. ARISTÓTELES, LEIBNIZ, WHITEHEAD, WITTGENSTEIN), aunque defendiendo diferentes posiciones filosóficas. La opinión extendida de que la aplicación de la lógica formal a la filosofía es expresión de una actitud neopositivista (2.2.3), es un prejuicio que se funda en el hecho de que muchos neopositivistas fueron a la vez grandes lógicos.

Respecto de la filosofía la lógica formal tiene carácter de *organon, instrumentarium* o instrumento. Así como la lógica formal, en tanto que ciencia de los conceptos secundarios (4.5.1), es siempre una reflexión *secundaria* y posterior sobre el supuesto lingüístico de «estar en el mundo», también la aplicación de la lógica formal a la filosofía supone la problemática filosófica diferenciada. Por consiguiente, la lógica formal *no es la medida* de la filosofía. Y así como según WITTGENSTEIN II el análisis lógico sólo condicionadamente puede igualar al uso lingüístico vivo de determinados juegos lingüísticos, así sólo condicionadamente puede igualar el uso lingüístico de unos juegos lingüísticos filosóficos.

Pese a lo cual tiene su justificación el consejo «primero el colegio lógico» que el diablo da al estudiante en el *Fausto* de GOETHE. La aplicación de la lógica formal a la filosofía puede contribuir notablemente a la diferenciación, simplificación y esclarecimiento de los problemas. A muchos filósofos, que han incurrido en un lenguaje intolerablemente ininteligible, cabría recomendarles el análisis y formalización lógicos de sus principios. Es probable que cambiasen de inmediato a un estilo más comprensible.

4.5.1.4. Logística y metalógica

En la moderna lógica formal nosotros distinguimos dos grandes campos: la logística y la metalógica.

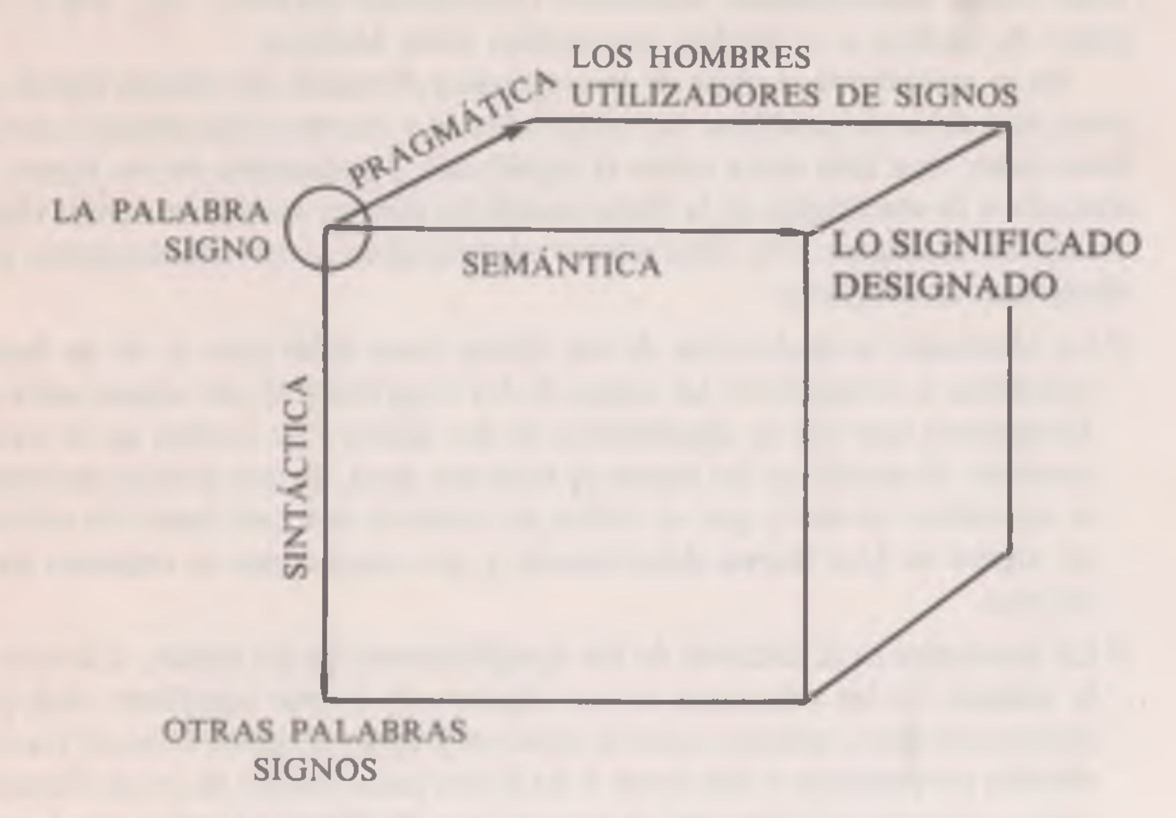
La *logística* (lógica matemática o simbólica) es *la doctrina del cálculo lógico*. La logística se interesa por desarrollar el formalismo con tanto rigor que se puede «contar» con los signos (símbolos) sobre la base de determinadas reglas operacionales (como en las matemáticas). Para ello se prescinde por completo de cualquier contenido (4.5.1) y además elimina por completo el lenguaje cotidiano (a menudo impreciso). Un *cálculo* es, pues, «un sistema de signos con unas reglas operacionales atinentes» (BOCHENSKI-MENNE). Así, por ej., el juego de ajedrez o el álgebra representan unos cálculos.

En la *metalógica* se trata de los *supuestos formales del cálculo lógico*. Es decir, que antes de establecer un cálculo lógico y «contar lógicamente» con él, debe haber una idea clara sobre el significado y aplicación de los signos. A menudo a la metalógica se la llama *semiótica* (del gr. *sema* o *semeion:* signo, señal). Se distinguen tres *dimensiones significativas* y, en consecuencia, tres disciplinas metalógicas:

- La *sintáctica* es la doctrina de *los signos como tales* (por ej. de su forma prosódica y ortográfica) así como de *las relaciones de los signos entre sí*. Desaparece con ello la significación de los signos y su empleo en la comunicación. El sentido de los signos se entiende, pues, de una manera puramente *operativa;* es decir, que se indica *de acuerdo con qué reglas se utilizan los signos en una lengua determinada,* y por tanto cómo se «cuenta» en el cálculo.
- La *semántica* es la doctrina de *las significaciones de los signos,* o, lo que es lo mismo, de las relaciones de los signos *con lo que significan*. Así, por ejemplo, se dice a menudo que los *nombres propios* designan objetos, los *predicados* propiedades o relaciones y las *frases* unos estados de cosas. Especial relieve adquiere la distinción de los *estratos lingüísticos (tipos):* una lengua que no designa objetos no lingüísticos, propiedades, relaciones ni estados de cosas, se designa *lengua objetiva*. Una lengua, que designa los signos de un lenguaje objetivo, se llama *metalenguaje*. Una lengua que designa los signos del metalenguaje se llama *metametalenguaje,* etc.

Un ejemplo: «Juan va al bosque» es una afirmación de lenguaje objetivo. «Juan» es nombre propio, es una afirmación metalingüística. Un cálculo lógico es por lo general lingüístico-objetivo. Las reglas operacionales de ese cálculo se formulan en un lenguaje objetivo. Ahora bien yo puedo volver a calcular naturalmente esas reglas operacionales; para lo cual necesito de unas reglas operacionales que he de formular de modo metametalingüístico. Ya se ve que toda operación calculadora supone siempre en definitiva un lenguaje no calculado (el lenguaje cotidiano; cf. 4.5.1, conclusión). La distinción de los estratos lingüísticos tiene singular importancia, pues su no observancia conduce a *paradojas* lógicas. La más antigua y famosa es «el mentiroso», que se dice haber descubierto EPIMÉNIDES (siglo VI a.C.). El apóstol PABLO la cita: «Uno de ellos [los cretenses] ha dicho como su propio profeta: (Todos) los cretenses son (siempre) mentirosos, vientres perezosos, animales dañinos» (Tit 1,12). Dice un cretense: «Todos los cretenses son embusteros», y ¿es verdadera o falsa esa afirmación? Vemos que si es verdadera, resulta falsa. Ante una paradoja similar se encuentra quien asume la tarea de reunir un catálogo de todos los catálogos, que no

pueden contenerse a sí mismos. ¿Puede contener ese catálogo de todos los catálogos, que no pueden contenerse a sí mismos, contenerse o no a sí mismo? *(paradoja de Russell).* Las paradojas lógicas surgen, cuando no se distinguen las expresiones de diferentes estratos lingüísticos (tipos).



Esquema 21: El cubo semiótico según BOCHENSKI[2]

○ *La pragmática* es la doctrina de las *relaciones entre los signos y quienes los emplean* (emisor-receptor). Aquí se trata, pues, del contexto de utilización práctico-comunicativa de los signos, en que se considera al hablante como partícipe en las actuaciones comunicacionales.

4.5.2. Palabra y significación

Un signo es algo que se remite a otra cosa (lo significado). El lógico considera las expresiones lingüísticas como signos (cf. al respecto 4.4.2).

También las palabras son signos. Por palabra entendemos originariamente un instrumento lingüístico humano articulado, un signo perceptible acústicamente, que podemos llamar *akuston;* mientras que al signo escrito subordinado a la palabra hablada lo llamaremos *grafon,* a la vivencia psíquica ordenada a la palabra *psicon* y a la palabra explicada por un gesto *kinon* (A. MENNE, 15).

LENGUAJE		OBJETO
Metametametalenguaje	→	Metametalenguaje
↓		
Metametalenguaje	→	Metalenguaje
↓		
Metalenguaje	→	Lenguaje objetivo
↓		
Lenguaje objetivo	→	No lingüístico

Esquema 22: Distinción de los estratos lingüísticos

4.5.2.1. Nombres propios y predicativos

Distinguimos dos grupos importantes de palabras:

- Palabras *que atribuyen o deniegan algo a un objeto*. Las llamamos *predicativas*.
  Escribimos las predicativas en curvisa: Sócrates es un *filósofo*. Esto es un *haya*. Pedro *lee*. Esto es *ridículo*.
- Palabras *que representan o designan un objeto*. Los nombres propios (por ej. «Aristóteles», «Albarracín», «Tajo») *representan* los objetos. En lugar de un nombre propio se emplean a menudo *designaciones;* para ello sirven las palabras demostrativas (ej. «eso de ahí»), la unión de palabras indicativas con las predicativas (ej. «ese monte») u otras expresiones («la ciudad del Manzanares», «el vencedor de Lepanto»).

Nombres propios y designaciones representan o «significan» (G. FREGE) objetos. Pero *¿qué representan o significan las predicativas?* El predicativo «ventana» no representa evidentemente sólo *esta* ventana de *aquí;* los predicativos son más bien *generales*. Por eso los escolásticos los denominaban *universales*.

La universalidad puede entenderse en un doble significado: *extensiva* e *intensiva*.

- La *extensión* (o amplitud) de un predicativo es la *clase de sus designados* (es decir, la generalidad de las cosas que designa). Así, todas las vacas constituyen la extensión del predicativo «vaca».
- La *intensión* (aquí: *significación*) es lo que *expresa* el predicativo, es decir, lo que atribuye o deniega al objeto. La intensión o significación es, pues, aquello en que *coinciden* los designados del predicativo. A menudo la intensión se denomina también *concepto*.

Sin embargo el uso lingüístico no es unívoco. Con frecuencia «concepto» indica la palabra junto con su significación, y a menudo sólo la significación de la palabra.

Recordemos que los predicativos *expresan* intensiones (significaciones, conceptos), pero no las designan ni nombran. Más bien *designan* objetos (designados) *en unas significaciones determinadas.*

4.5.2.2. Univocidad y equivocidad

A las conexiones entre palabras, significaciones y objetos las llamamos *relaciones semánticas* (4.5.1.4). ARISTÓTELES distinguía dos tipos fundamentales de relaciones semánticas:

- *Univocidad:* palabras de la misma forma designan objetos diferentes con la misma significación.
  En «Dámaris, Noemí y César son hombres» la palabra «hombres» significa lo mismo para los tres designados. El término «hombres» designa unívocamente a los tres designados.
- *Equivocidad:* palabras de la misma forma designan objetos diferentes con diferentes significaciones.
  Así, «Calderón» significa con la misma forma tres cosas totalmente distintas, según que nos estemos refiriendo a un cacharro (caldera grande), a un signo musical o al gran dramaturgo madrileño. «Calderón» designa, pues, equívocamente a tales designados.

Dentro de la equivocidad ARISTÓTELES distingue desde luego entre equivocidad *casual* y *no casual.* En el caso de la equivocidad casual la palabra con la misma forma designa por puro azar significaciones totalmente distintas (como, por ej., en el caso de «Calderón»). En el caso de la equivocidad no casual las palabras no tienen idéntica forma por azar sino en virtud de determinadas relaciones con las que enlazan entre sí los designados. Esa equivocidad no casual se designa *analogía.* Podemos distinguir dos tipos fundamentales de analogía:

- *La analogía de proporción* (lat. *proportio:* relación). Dos cosas diferentes son designadas con la misma palabra y significación diferente porque son cosas que están entre sí en una determinada relación: bien porque una depende de la otra, bien porque alude a la otra.

  ARISTÓTELES formuló el famoso ejemplo de la palabra «sano». Decimos que la manzana y las rojas mejillas de Raquel están sanas. Propiamente «sana» sólo puede decirse de Raquel, mientras que la fruta lo es porque *proporciona* salud a las personas (a Raquel, por ejemplo). Las mejillas encendidas de Raquel son sanas porque *muestran* la salud de la muchacha.

- *La analogía de proporcionalidad* (lat. *proportionalitas:* relación de al menos dos relaciones, como en el ejemplo matemático de «2:4 = 3:6»). Designa,

pues, dos cosas distintas con la misma palabra y significación diferente, porque están respecto de otras dos en proporciones iguales o similares.

Así, 2 es la mitad de 4, como 3 lo es de 6. Según ARISTÓTELES las alas se comportan en los pájaros como las aletas en los peces. A unas y otras se les puede por ello llamar «miembros». También los diferentes estratos lingüísticos (tipos) están mutuamente en una analogía de proporcionalidad (4.5.1.4). Una forma especial de esta última es el lenguaje *metafórico*, es decir, el lenguaje *en sentido traslaticio*. Así, por ej., hablamos de «los prados rientes», porque al florecer su esplendor recuerda la sonrisa en el rostro humano.

El lenguaje analógico tiene importancia en la filosofía. Puesto que ésta se ocupa siempre de las condiciones no empíricas de lo empírico (1.4.1.3 y 1.5), siempre empieza por plantearse la cuestión de cómo desde el dato empírico (experiencia, 1.3.1) es posible llevar al lenguaje esa realidad no empírica. Esa cuestión alude a la estructura de *la analogía de proporción*. Las aplicaciones más importantes de la analogía en el campo filosófico son las siguientes: puesto que el lenguaje unívoco está cerrado por las *categorías* (3.2.2.1 y 4.3.2.2.1), y los *transcendentales* superan las categorías (3.3), los nombres transcendentales (ente, uno, verdadero, bueno, bello) son necesariamente análogos, según ARISTÓTELES en el sentido de la analogía de proporción, pues primordialmente designan la substancia y secundariamente (como en el ejemplo «sano») las categorías accidentales, que a su vez están proporcionalmente en la substancia. También «acto» y «potencia» (3.2) son palabras análogas, aunque desde luego en el sentido de la analogía de la proporcionalidad, pues la forma substancial y la determinación accidental se denominan acto, porque la forma substancial está respecto de la materia en una proporción similar a como está la determinación accidental en la substancia. Singularmente importante es el problema de la analogía en la *teología* filosófica: de Dios sólo puede hablarse en un lenguaje analógico. Dado que éste y muchos otros problemas de la filosofía se deben a la equivocidad de la palabra «ente», la analogía del ente *(analogia entis)* se cuenta entre los problemas capitales de la filosofía.

4.5.2.3. La definición

Podemos distinguir las definiciones en *analíticas* y *sintéticas*.

○ La definición *analítica* deriva del *análisis* de la palabra o del concepto que ha de definirse *(definiendum)*. *Explicamos*, pues, lo *definiendum* desde el uso del lenguaje.

Analizamos, por ejemplo, el uso lingüístico del «soltero» y definimos al «soltero» mediante el «varón no casado». La forma clásica de la definición analítica es la definición mediante *el género y la diferencia específica*. En este sentido «hombre» se define como «ser sensible dotado de razón», donde «ser sensible» actúa como género y «dotado de razón» como diferencia específica. El *árbol de Porfirio* contiene una serie de tales definiciones (3.4.2).

○ La definición *sintética* es una *fijación*. Establecemos cómo queremos utilizar una determinada palabra.

Podemos establecer, por ejemplo, que queremos utilizar «la autopista del Mediterráneo» como equivalente a la «autopista que une Barcelona con Valencia». No analizamos, pues, un uso lingüístico ya dado, sino que fijamos un uso lingüístico futuro.

Las definiciones pueden también interpretarse como *convenios de abreviación*. Lo *definiendum* (expresión que se define) es, según ello, la abreviación del *definiente* (expresión que define). Entre *definiendum* y *definiente* el lógico establece el signo «df». Podemos, pues, escribir:

Hombre = df ser sensible dotado de razón.
Autopista Mediterránea = df autopista que une Barcelona con Valencia.

4.5.2.4. El problema de los universales

El hecho de que puedan interpretarse los predicativos extensional e intensionalmente (4.5.2.1), condujo al denominado problema de los universales. Los universales son *conceptos generales*. Aquí vamos a ceñirnos a los universales unívocos, prescindiendo de los universales analógicos (4.5.2.2). Así pues, los universales son predicativos, *que describen diferentes designados en la misma intención*. Así, por ejemplo, «español» indica lo mismo para todos los españoles, por diferentes que éstos puedan ser entre sí. ¿Cómo explicar ese *carácter de generalidad?* Señalamos ante todo dos posiciones extremas:

- *El realismo de los universales:* supone la existencia de *entidades ideales y generales, separadas* en alguna manera de las cosas reales y existentes. Así como los nombres propios (4.5.2.1) designan cosas reales, así los universales (predicativos) designarían esas entidades ideales.

Si tengo, por ejemplo, un perro de nombre «Pistón», en la frase «Pistón es un perro» «Pistón» designaría a ese mi perro, mientras que «perro» indicaría la idea general de perro, separada de ese ejemplar canino concreto. A menudo se conecta esta concepción con la doctrina platónica de las ideas (1.8.2). Conviene advertir, no obstante, que el propio PLATÓN en su última etapa desenmascaró como insostenible ese realismo de las ideas.

- *El nominalismo:* supone que los universales son *meros nombres* (del lat. *nomen*), que *nada significan*, sino que simplemente *designan*. Serían, pues, palabras que, como los nombres propios, son signos de las cosas reales. Tales palabras se emplean en virtud de ciertas notas empíricas similares de cosas diferentes no para una determinada cosa sino para muchas cosas (por ej., para una clase de cosas semejantes).

Así, por ej. llamo «gato» a una determinada cosa empírica. Y advierto que existen muchas cosas, que poseen notas empíricas similares (tamaño, forma, comportamiento, etc.) a las de la cosa que denomino «gato». Por lo que también a esas otras

cosas las llamo «gatos». Así pues, la palabra «gato» se interpreta de un modo puramente extensional y no tiene significación alguna. Las más de las veces el *nominalismo* es expresión de una posición *empírica* (4.2.3.1).

Ambas posiciones extremas se han demostrado filosóficamente insostenibles.

El *realismo de los universales* afirma una separación de los contenidos generales o ideas, que induce directamente a una metafísica fantasmal (4.1.3). ¿Qué pueden *ser propiamente* esas ideas, separadas de las cosas? Por otra parte, ¿qué pueden ser las cosas, separadas de sus ideas? Esta posición conduce a numerosas aporías ontológicas y de teoría del conocimiento.

Una de tales aporías la demostró PLATÓN en el denominado «tercer hombre»: si el hombre real y el ideal están mutuamente separados, se plantea la cuestión de por qué a uno y otro los llamamos «hombre». Habría, pues, que admitir una idea del hombre, en la que participarían el hombre real y el ideal. Ahora bien, para poder designar como «hombre» tanto a la idea de hombre como al hombre real, es a su vez necesaria una idea de hombre, etc.

Con ello nada se dice en contra de la doctrina de las *ideas en la mente de Dios*. Sólo que esas ideas en la mente de Dios no son precisamente las significaciones de nuestras palabras.

El *nominalismo* pasa por alto, como ha demostrado HUSSERL (2.1.1), que la semejanza siempre supone identidad. Podemos llamar «triángulo» tanto al triángulo agudo como al obtuso, porque tenemos un *concepto* de la triangularidad, y sólo desde ese concepto designamos a los dos como «semejantes» en un determinado aspecto. Sin embargo ese concepto no puede reducirse a unas representaciones sensible-empíricas. Sólo se puede explicar más bien desde la operación no sensible de una capacidad espiritual, es decir, desde la *inteligencia* (intelecto; cf. 4.2.2.2, 4.3.2.1 y 4.3.2.2). Ahora bien, en tanto que empirismo, el nominalismo quiere eliminar precisamente esa facultad espiritual, para poder reducirlo todo a términos sensible-descriptivos. Tampoco la teoría empirista de la abstracción puede sostener el nominalismo, como lo demuestra el texto siguiente:

> En la filosofía tradicional se expone, por ejemplo, de tal modo la abstracción del concepto «hombre», que se parte de los hombres individuales prescindiendo de sus diferencias (por ej., de su estatura, color del cabello, sexo, inteligencia, etc.), en tal manera que resultan semejantes; así la representación de un hombre abstracto, sin propiedades accidentales, se convierte en la representación general o en el concepto de hombre. Pero semejante idea de la producción de un concepto a partir de los objetos particulares, prescindiendo o no teniendo en cuenta las diferentes propiedades, resulta naturalmente muy aventurado: de unos objetos nunca resulta un concepto, y para cada multitud de objetos hay siempre infinitos conceptos, que tiene en común todos los elementos de esa multitud... Finalmente es necesario distinguir netamente *representaciones* de *conceptos*, sin que haya ninguna representación de un hombre «abstracto» que no sea grande o pequeño, varón o mujer, joven o viejo,

mientras que sí existe un concepto «hombre» entre cuyas notas no entran las determinaciones de estatura, sexo, edad, etc. (KUTSCHERA[1], t. II, 476s).

Los conceptos (universales) no se dejan reducir a unas representaciones (sensibles) ni se pueden explicar por las mismas, sino que son resultado de un *conocimiento espiritual.* El hecho de que podamos designar unívocamente muchas cosas diferentes con palabras homónimas sólo puede explicarse en definitiva desde una operación no sensible y espiritual que es la formación del concepto. La inteligencia produce en el material sensible la significación general (intensión).

¿En qué medida significan los universales unas determinaciones ontológicas? Este problema, ontológicamente relevante de los universales, nos remite a las cuestiones básicas de la ontología (sobre todo a 3.1 introducción, 3.1.6 y 3.2.2). Dentro del problema de los universales podemos distinguir entre universales *de diferente importancia ontológica.*

Ontológicamente importante es aquel concepto, que significa la esencia de una substancia natural, como, por ej., el concepto «hombre» designa la esencia humana. En un sentido más amplio son ontológicamente importantes aquellos universales que se contienen en los «árboles» de los géneros y diferencias, los cuales pueden desarrollarse desde las substancias naturales, como lo demuestra, por ej., *el árbol de Porfirio* (3.4.2). Y en un sentido amplísimo son conceptos ontológicos importantes los conceptos de los accidentes de las substancias naturales (3.2.2), principalmente los de aquellas propiedades, así como los conceptos contenidos en los «árboles» de los accidentes. Sólo indirectamente tienen importancia ontológica los conceptos de los entes no auténticos (3.1.6); es decir, los de aquellos entes que no son ni substancias naturales ni sus determinaciones, cual serían entre otros los conceptos de lo artificioso.

4.5.3. Lógica oracional

Una oración describe un estado de cosas. Distinguimos entre *oraciones elementales* (por ej. «Toledo está junto al Tajo») y *oraciones compuestas*. En estas últimas las oraciones elementales o simples están *unidas* mediante partículas como «y», «o», etc. (por ej. «Sócrates es un ateniense y Zaragoza es la capital de Aragón»). En la lógica oracional se trata de la *vinculación de oraciones.* No se ocupa ni de la forma ni del contenido de las frases, sino exclusivamente de su *forma de conexión.*

Las oraciones tienen una propiedad importante: pueden ser *verdaderas o falsas*. Más tarde estudiaremos lo que significan filosóficamente los adjetivos
4.7 «verdadero» y «falso». Muchos lógicos se contentan con la famosa definición de verdad, dada por A. TARSKI, que por lo demás no es muy enriquecedora filosóficamente y que suena así:

Una oración... «es exactamente verdadera, si... Según ello, por ej., la frase "en Nueva York llovía el 4-2-1960 a las 10,15 hora local" es realmente verdadera, si en Nueva York llovió el día 4-2-1960 a las 10,15 hora local».

Ello quiere decir que una oración es verdadera, cuando el estado de cosas que describe, se da realmente. Para las exigencias de la lógica formal basta esa definición.

Así pues, una oración posee un *valor de verdad*. Hemos distinguido dos valores de verdad: *verdadero* y *falso*. En ese sentido se habla de *una lógica ambivalente*. Pero se pueden señalar también más de dos valores. Pero entonces no se habla ciertamente de valores de verdad, sino de *valores de vigencia;* porque si la «verdad» se toma como un valor, tendremos siempre una ambivalencia. Si se admiten tres valores de vigencia (por ej. conocido como verdadero, indefinido, conocido como falso), se habla de una lógica *trivalente* o de un cálculo trivalente. Teóricamente pueden construirse a capricho muchos cálculos *polivalentes*.

El problema básico de la lógica oracional suena así:

> ¿En qué relación está el valor de verdad de la nueva oración, que surge gracias a la conexión, con el valor de verdad de las oraciones enlazadas? (KAMLAH-LORENZEN, 153).

Podemos unir las oraciones «está lloviendo» y «las calles están mojadas» formando esta oración: «cuando llueve, las calles se mojan». Cada una de esas oraciones tiene un valor de verdad. Y el valor de verdad de la nueva oración depende del valor de verdad de las dos afirmaciones y del modo de su conexión.

Y entramos ahora en un nuevo grupo de palabras, que son las *juntoras* o *conjunciones*. Son *partículas lógicas, que unen las oraciones*. Juntoras son palabras como «y», «o», «si...entonces», «ni...ni», etc. Existen exactamente 16 posibilidades para unir dos oraciones en la lógica bivalente. De ellas vamos a analizar cinco más de cerca.

4.5.3.1. Enlaces de oraciones

4.5.3.1.1. La conjunción

Se da la conjunción cuando unimos dos oraciones mediante la partícula juntora «y», que podemos representar por el símbolo «$\wedge$». Si la primera oración la designamos «p» y la segunda «q», tendremos esta representación simbólica de la conjunción: «$p \wedge q$». Ejemplo: Pedro estudia guitarra y Sevilla está en Andalucía.

¿En qué relación está el valor de verdad de la conjunción con los valores de verdad de ambas oraciones? Si decimos que p es verdadera y q también verdadera, tendremos que $p \wedge q$ es verdadera. Si p es verdadera y q falsa, resultará que $p \wedge q$ es falsa. Si p es falsa y q verdadera, una vez más $p \wedge q$ será falsa. Y si tanto p como q son falsas, $p \wedge q$ será asimismo falsa. La conjunción, pues, es verdadera cuando p y q lo son. Esto suele representarse en la tabla siguiente:

p	q	p∧q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Conjunción

p	q	p∨q
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Disjunción

p	q	p→q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Implicación

(Explicación: «V» verdadero; «F» falso).

4.5.3.1.2. La disjunción

Se da en virtud de un juntor, que en el lenguaje cotidiano se reproduce mediante «o». Por lo demás el castellano «o» es equívoco.

El juntor de la disjunción no es exclusivo. Se dice: «X es diputado o ministro», donde el «o» permite entender que fulano es *una de las dos cosas o ambas a la vez*. La disjunción, pues, es verdadera, cuando *al menos una* de las dos oraciones lo es. Y los representamos «p ∨ q».

4.5.3.1.3. La implicación

Surge mediante un juntor, que puede transcribirse «si...entonces». Sólo que ese giro familiar es equívoco. La implicación no supone una conexión causal o final entre ambos estados de cosas, sino sólo *la relación formal de la condición suficiente*. La lógica se interesa aquí únicamente por la conexión de las oraciones, pero no por la conexión y dependencia de los contenidos reales. Como ejemplo podríamos elegir éste: «Si Oviedo es la capital de Asturias, (entonces) Falla es un gran compositor.» La implicación sólo será *falsa, si la primera oración es verdadera y* la segunda falsa. Lo transcribimos «p→q».

p	p	$p \mid q$
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	V

Exclusión

p	q	p⟷q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

Equivalencia

4.5.3.1.4. La exclusión

Se expresa en el lenguaje familiar con el «no a la vez...y». Por ejemplo: «X no es a la vez hermano de un médico y de un sacerdote.» El tal X no puede ser a la vez ambas cosas; es *una de ambas o ninguna*. Lo transcribimos «p | q».

4.5.3.1.5. La equivalencia

Puede reproducirse en el lenguaje coloquial como «exactamente, si». El juntor de la equivalencia expresa la *condición necesaria y suficiente*. La equivalencia será verdadera, *si ambas* oraciones tienen igual valor de verdad. Un ejemplo: «El nuevo año caerá exactamente en miércoles, si la nochebuena cae en martes.» La equivalencia puede transcribirse «p⟷q».

4.5.3.2. Leyes lógicas

Formulamos a continuación algunas *leyes de lógica oracional*. Dichas leyes de lógica oracional son oraciones compuestas, que sólo pueden admitir el valor de verdad V. Para ello nos servimos de otros dos símbolos:

- el *negador* (denegativo), que se representa mediante el símbolo «¬», «¬ p», por ejemplo, se lee «no p».
- *Paréntesis*. Empleamos paréntesis redondos, cuadrados y arqueados o en llave con vistas a su simplificación, como suele hacerse en álgebra. En la lógica matemática suelen sustituirse a menudo los paréntesis por puntos.

Intente el lector leer las leyes leyendo cada símbolo en el orden en que ha sido introducido; por ej. «p↔p» como «p exactamente, si p». Las expresiones de la parte derecha son los nombres de las leyes lógicas representadas a la izquierda.

(Explicación de algunas palabras: asociatividad o capacidad de incorporación; *modus ponendo ponens:* modo de afirmación afirmando; *modus tollendo tollens:* modo de negación negando; *modus tollendo ponens:* modo de afirmación negando.)

4.5.4. Lógica predicacional

Enlazamos con 4.5.2.1. donde distinguíamos entre *nombres propios* (y designaciones) y *predicativos*.

$p \longleftrightarrow p$	Principio de identidad
$\neg(p \wedge \neg p)$	Principio de no contradicción
$p \mid \neg p$	Principio de no contradicción
$\neg\neg p \longleftrightarrow p$	Principio de la doble negación
$\neg\neg\neg p \longleftrightarrow \neg p$	Principio de la triple negación
$p \vee \neg p$	Principio del tercero excluido
$(p \vee q) \longleftrightarrow (q \vee p)$	Intercambiabilidad de la disjunción
$[p \vee (q \vee r)] \longleftrightarrow [(p \vee q) \vee r]$	Asociatividad de la disjunción
$(p \longrightarrow q) \longleftrightarrow (\neg p \vee q)$	Reducción de la implicación
$(p \wedge q) \longleftrightarrow \neg(p \mid q)$	Reducción de la conjunción
$(p \wedge q) \longleftrightarrow (q \wedge p)$	Intercambiabilidad de la conjunción
$(p \longleftrightarrow q) \longleftrightarrow (\neg p \longleftrightarrow \neg q)$	Inversión de la equivalencia
$[(p \longrightarrow q) \wedge p] \longrightarrow q$	*Modus ponendo ponens*
$\neg q \longrightarrow [(p \longrightarrow q) \longrightarrow \neg p]$	*Modus tollendo tollens*
$[(p \vee q) \wedge \neg p] \longrightarrow q$	*Modus tollendo ponens*
$p \longrightarrow [(p \mid q) \longrightarrow \neg q]$	*Modus ponendo tollens*
$[(p \longrightarrow r) \wedge (q \longrightarrow r)] \longrightarrow [(p \vee q) \longrightarrow r]$	Dilema constructivo
$(\neg q \vee \neg r) \longrightarrow \{[p \longrightarrow (q \wedge r)] \longrightarrow \neg p\}$	Dilema destructivo

Esquema 23: Leyes lógicas de la oración

4.5.4.1. Predicativos simples y múltiples

Hablamos de predicativos *simples, dobles, triples y múltiples,* según el número de nombres propios que enlaza un predicativo.

Predicativos simples son, por ej., «duerme» en «Mercedes duerme»; «filósofo» en «Sócrates es filósofo». Predicativos dobles serian, en cambio, «mayor que» en «Pedro es mayor que Juanita»; «fue profesor de» en «Aristóteles fue profesor de Alejandro Magno»; y «quiero» en «Diego quiere a Mónica». Predicativos triples los tendríamos por ej. en «cuenta» al decir «la abuela cuenta una historia a los niños»; «es producto de» en «6 es producto de 2 y 3», etc. En la oración «Austria está rodeada por Liechtenstein, Suiza, Alemania Federal, Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia e Italia» el «está rodeada» llega a ser un predicativo de ocho miembros.

4.5.4.2. Oración elemental y forma oracional

Por *oración elemental* entendemos la conexión de un nombre propio (o de una designación) con un predicativo. Para ello se emplea a menudo la *cópula* «es».

Distinguimos entre *oración* y *forma oracional*. «Sócrates es un filósofo» representa una oración elemental. Ahora sustituimos el nombre propio «Sócrates» por una *variable individual*, es decir, por un espacio vacío, que está en lugar de cualquier nombre propio o de cualquier designación, introduciendo el símbolo «x». Seguimos sustituyendo el predicativo «filósofo» por una *variable predicativa*, es decir, por un espacio vacío que ocupa el lugar de cualquier predicativo e introducimos el símbolo «P». Con ello llegamos a la *forma oracional de una oración elemental* «Px». Mediante la sustitución de nombres propios o de predicativos la forma oracional vuelve a convertirse en oración.

4.5.4.3. Cuantificadores

Cuantificadores son los signos que van siempre ligados a variables individuales. Distinguimos dos tipos de cuantificadores:

- El cuantificador *universal* (o generalizador). Significa que «la forma oracional para *todas* las sustituciones en los espacios vacíos da siempre oraciones verdaderas» (MENNE). Empleamos el símbolo «$\bigwedge$» y leemos «$\bigwedge$ x» como «vale para todas las x».
- El cuantificador *existencial* (o particularizador) significa que «al menos una sustitución en el espacio vacío produce una oración verdadera» (MENNE). Utilizamos el símbolo «$\bigvee$» y leemos «$\bigvee$x» como «al menos vale para una x».

Seguimos leyendo «($\bigwedge$ x)Px» como «vale para todas las x, x es P» «($\bigvee$ x) $\neg$ Px» como «al menos cuenta una x, x no es P».

Introducimos además los *juntores*, que conocemos en la lógica oracional, también en la lógica predicacional (cf. 4.5.3.1).

4.5.4.4. Formalizar

Vamos a intentar traducir algunas oraciones del lenguaje cotidiano al lenguaje simbólico de la lógica predicacional.

- «Hay cisnes blancos.» Utilizamos «B» en lugar de «blancos» y «C» en lugar de «cisnes»: «($\bigvee$x) (Bx $\wedge$ Cx)» y leemos: «Existe al menos una x para la cual vale que x es blanca y que x es un cisne.»
- «Todos los lógicos son fumadores de pipa.» Sustituimos «lógicos» por «L» y «fumadores de pipa» por «F», y escribimos: «($\bigwedge$x) (Lx→Fx)», leyendo: «Para todas las x vale el que si x es lógico, x es un fumador de pipa.»

A menudo existen diferentes posibilidades igualmente válidas de traducción o formalización. Pongamos un ejemplo:

- «Algunas setas no son venenosas.» En lugar de «seta» utilizamos «S» y en lugar de «venenosas» «V» y escribimos «$\neg (\bigwedge x)(Sx \rightarrow Vx)$» («No para todas las x vale el que si x es una seta, x tenga que ser venenosa.») Pero podemos también escribir: «$(\bigvee x)(Sx \wedge \neg Vx)$» («Existe al menos una x para la cual vale el que x es una seta y que x no es venenosa.»)

4.5.4.5. Leyes lógicas

Ofrecemos a continuación algunas de las leyes lógicas, sacadas esta vez de la lógica predicacional:

$(\bigwedge x)(Px \leftrightarrow Px)$	Principio de identidad para predicados
$(\bigwedge x)\neg(Px \wedge \neg Px)$	Principio de no contradicción para predicados
$(\bigwedge x)(Px \vee \neg Px)$	Principio del tercero excluido
$(\bigwedge x)\{[(Px \rightarrow Qx) \wedge Px] \rightarrow Qx\}$	*Modus ponendo ponens*
$[(\bigvee x)(Px \vee Qx)] \leftrightarrow [(\bigvee x)Px \vee (\bigvee x)Qx]$	
$[(\bigwedge x)\ Px \rightarrow Qx)] \rightarrow [(\bigwedge x)Px \rightarrow (\bigwedge x)Qx]$	

Esquema 24: Leyes de lógica predicacional

4.5.4.6. Proposiciones A, E, I y O

La lógica predicativa tradicional distingue cuatro tipos de proposiciones, que vamos a enumerar y formalizar:

- *Proposiciones A* son universalmente positivas: «$(\bigwedge x)(Px \rightarrow Qx)$», por ej.: «todos los hombres son mortales.»
- *Proposiciones E* son universalmente negativas: «$\neg (\bigvee x)(Px \wedge Qx)$», por ej.: «ningún animal es una planta.»
- *Proposiciones I* son positivas en particular: «$(\bigvee x)(Px \wedge Qx)$», por ej.: «algunos españoles son bebedores de porrón.»
- *Proposiciones O* son negativas en particular: «$\neg (\bigwedge x)(Px \rightarrow Qx)$», por ej.: «algunas setas no son venenosas.»

A, E, I y O son las vocales de *affirmo* y *nego* (verbos latinos para afirmar y negar).

4.5.5. Lógica de clases

En 4.5.2.1 hemos distinguido entre la extensión y la intensión de los predicativos. En la lógica predicacional (4.5.4) se trataba, por tanto, de atribuir o negar a los individuos unos predicados. En la lógica de clases ocupa el primer plano la consideración extensional. Partimos de los individuos a los que conviene un predicado.

Y podemos hacer esta afirmación: *Cada predicativo simple* (4.5.4) *constituye una clase.* Mencionamos algunos ejemplos de clases: «los médicos», «los fumadores de pipa», «los bebedores de porrón», «los coches azules», etc.

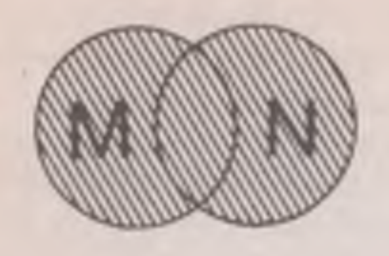
Como abreviatura de clase utilizamos las mayúsculas «C», «L» y «M». Para indicar que «es elemento de» escribimos «$\in$». Leemos, pues, «$x \in L$» como «x es elemento de la clase L». Sustituimos «Pedro» por «a» mientras que «C» sustituye a la clase de los tartaneros, con lo que «$a \in C$» equivale a decir «Pedro es un tartanero».

4.5.5.1. Conexiones de clases

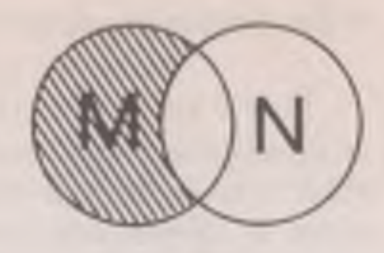
Las clases pueden enlazarse mediante distintos juntores, con lo que se originan nuevas clases. Enumeramos algunas:

- La *reunión:* «C» es la clase de los músicos y «L» la de los cultivadores de rosas. Mediante la reunión de ambas surge la clase reunida «$C \cup L$», es decir, la clase de todos los que son músicos, cultivadores de rosas o ambas cosas a la vez. Y podemos definir así a la clase reunida:
  $C \cup L =df \{x | x \in C \vee x \in L\}$ (clase de todas las x, para las que vale decir que x es elemento de C o que x es elemento de L). Decimos «C para L».
- El *promedio:* «M» sería la clase de las muchachas y «N» la de las bachilleras. Con lo que las muchachas que son bachilleras son elementos de la clase promediada «$M \cap N$». Y definimos:
  $M \cap N =df \{x | x \in M \wedge x \in N\}$ (clase de todas las x, para las que vale que x es elemento de M y x es elemento de N). Nosotros decimos: «M con N».
- La *diferencia:* «C» sería la clase de ángulos rectos y «L» la de los cuadrados. Los ángulos rectos que no son cuadrados constituyen la clase diferencial «$C - L$». Y definimos:
  $C - L =df \{x | x \in C \wedge \neg x \in L\}$ (clase de todas las x, para las que vale que x es elemento de C y x no es elemento de L). Decimos: «C sin L».

Podemos representar gráficamente la reunión, el promedio y la diferencia de las clases M y N de la manera siguiente:







Reunión: $M \cup N$ Promedio: $M \cap N$ Diferencia: $M - N$

Esquema 25: Reunión, promedio y diferencia de clase

4.5.5.2. Oraciones de clase

¿Cómo se hacen oraciones sobre dos clases? Algunas afirmaciones importantes de clase son las siguientes:

○ *Igualdad* de las clases C y L. Decimos «C igual a L»
$C = L =df (\wedge x)\ (x \in C \leftrightarrow x \in L)$
Ejemplo: C sería la clase de los seres sensibles racionales y L la clase de los mamíferos bípedos.

○ *Subsunción* de las clases C y L. Decimos «C sub L»
$C \subseteq L = df\ (\wedge x)\ (x \in C \rightarrow x \in L)$
Ejemplo: C sería la clase de los gallegos, L la clase de los españoles (cf. el *árbol de Porfirio* en 3.4.2).

○ *Comunidad* de las clases C y L. Decimos «C común con L»
$C \between L = df\ (\vee x)\ (x \in C \wedge x \in L)$
Ejemplo: Al menos un madrileño es lógico. C y L tienen al menos un elemento común.

Podemos definir las oraciones, A, E, I y O —que ya en 4.5.4.6 hemos definido como lógico-predicativas— también como lógico-clasistas:

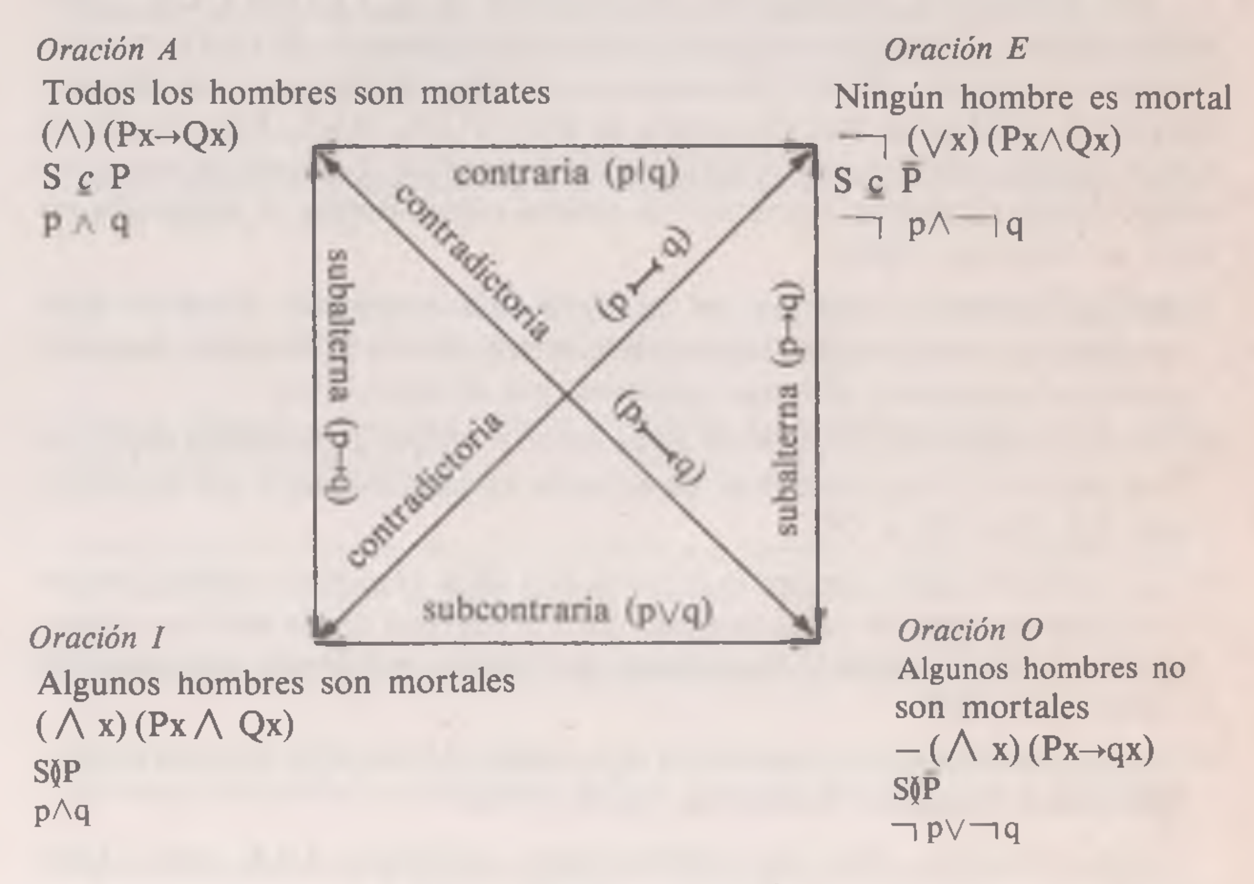
Oración A = df $S \subseteq P$ Oración E = df $S \subseteq \bar{P}$
Oración I = df $S \between P$ Oración O = df $S \between P$

Explicación: S y P son clases. (Se han elegido las mayúsculas S y P porque son las letras iniciales de «sujeto» y «predicado».) Leemos «$\bar{P}$» como «P transversal» (df clase de todas las x, que no son elemento de P). Suponemos que S y P son clases *definidas;* es decir, S y P no son *clases cero,* o lo que es lo mismo clases vacías y sin elementos. Suponemos además que ni S ni P son una *clase universal,* o una clase de todos los objetos en general.

4.5.6. El cuadrado lógico

El cuadrado lógico nos da la posibilidad de estudiar las *oposiciones* entre oraciones A, E, I y O. Distinguimos entre oposición *contradictoria, contraria, subcontraria* y *subalterna.*

Explicación: En los cuatro ángulos del cuadrado hay respectivamente una oración A, E, I y O. Debajo, en dos líneas, se encuentra la formalización predicativa y lógico-clasista de la oración. Más abajo la expresión lógico-oracional debe mostrar que en analogía existen esas oposiciones también en la lógica oracional. Las propias oposiciones están formalizadas de un modo lógico-oracional. Y ahí descubrimos un juntor que hasta ahora no conocíamos, el de la contravalencia («⤚—⤙») y que podemos leer como «bien o bien». En su tabla debería aparecer a la derecha «FVVF».



Esquema 26: El cuadrado lógico

4.5.7. Silogística

ARISTÓTELES definió así el silogismo: «Silogismo es un razonamiento, en el cual, admitiendo determinados supuestos, síguese de los mismos algo con necesidad de su misma naturaleza» (*Analítica primera,* I, 1, 24*b*). Traducimos «silogismo» por «la conclusión».

Una conclusión típica sería ésta: Todos los fumadores de pipa son hombres; es así que Pedro es un fumador de pipa; luego Pedro es un hombre.

Desde ARISTÓTELES la silogística constituye una parte importante de la lógica. Lo que ahí interesa es la pregunta siguiente: ¿Qué supuestos predicativos o lógico-clasistas tienen que darse, para que de dos premisas se siga lógicamente una conclusión?

Premisas son los antecedentes o supuestos previos del silogismo (en el ejemplo aducido: «todos los fumadores de pipa son hombres» y «Pedro es un fumador de pipa»); la conclusión es la frase o enunciado final («luego Pedro es un hombre»). La premisa primera se denomina *mayor,* y la segunda *menor.*

4.5.7.1. Grupos triples que permiten silogismos válidos

Nos limitamos a conclusiones con oraciones A, E, I y O (4.5.4.6). Y nos preguntamos: ¿Dentro de qué grupos triples de oraciones A, E, I y O son posibles unos silogismos válidos? Hagamos una prueba. Escribimos todas las combinaciones posibles de tres elementos, es decir: AAA, AAE, AAI, etc. hasta OOO. Existen exactamente 64 combinaciones posibles. Y ahora, en base a las cuatro reglas siguientes, borramos los grupos triples dentro de los cuales no cabe un silogismo válido.

- *De dos premisas positivas no se sigue una conclusión negativa.* (Los escolásticos la enunciaban con este hexámetro: *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.*) Así que tachamos, por ejemplo, IAO.
- *De dos premisas negativas no se sigue nada. (Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.)* Hay que tachar, pues, todas las combinaciones que empiezan con EE, EO, OE y OO.
- *La conclusión sigue siempre la premisa más débil. (Peiorem sequitur sempre conclusio partem.)* Se considera más débil la negativa que la positiva, la particular que la universal. Tendríamos que borrar, por tanto, agrupaciones como IAA e IEI.
- *De dos premisas particulares no se sigue nada. (Nil sequitur geminis ex particularibus umquam.)* Tachamos, por ej., IOO.

Nos quedarían, pues, las combinaciones siguientes: AAA, AAI, AEE, AEO, AII, AOO, EAE, EAO, EIO, IAI, IEO, OAO. Sólo con éstas son posibles unos silogismos válidos.

4.5.7.2. Las figuras conclusivas

Distinguimos cuatro figuras de silogismo. Derivan de las diferentes posibilidades que existen para la posición de los tres conceptos en el silogismo. Distinguimos, en efecto, el *concepto central* o medio («M») que debe darse en las dos premisas, el *concepto subjetivo* («S») de la conclusión y el *concepto predicativo* («P») que deben aparecer en una de las premisas.

Las cuatro figuras las transcribimos del modo siguiente:

	M	P		P	M		M	P		P	M
	S	M		S	M		M	S		M	S
I.	———	———	II.	———	———	III.	———	———	IV.	———	———
	S	P		S	P		S	P		S	P

○ *Figura primera:* según ella, en las combinaciones triples AAA, EAE, AII, EIO puede concluirse algo.

Los escolásticos formularon el hexámetro: *Barbara Celarent Darii Ferioque primæ.* Las vocales de las primeras cuatro palabras reproducen los cuatro grupos triples. El silogismo: «todos los animales son seres vivientes; todos los osos son animales, luego todos los osos son seres vivientes» es una conclusión *in modo Barbara* (a la manera de *Barbara*) de la primera figura conclusiva.

○ *Figura segunda:* según ella cabe la conclusión en las combinaciones EAE, AEE, EIO y AOO.

Ejemplo (AEE): todas las estrellas fijas tienen luz propia; es así que ningún planeta tiene luz propia, luego ningún planeta es una estrella fija.

○ *Figura tercera:* concluyen, según la misma, las combinaciones AAI, AII, EAO, EIO, IAI y OAO.

Ejemplo (AAI): todos los obispos católicos son sacerdotes; es así que todos los obispos católicos son varones, luego algunos varones son sacerdotes.

○ *Figura cuarta:* concluyen las combinaciones AAI, AEE, IAI, EAO y EIO.

Ejemplo (AAI): todos los funcionarios son empleados, es así que todos los empleados están contratados a sueldo, luego algunos contratados a sueldo son funcionarios.

La logística ha hecho grandes avances en el estudio de la silogística y ha llegado a nuevas conclusiones, como que de dos conclusiones negativas puede perfectamente concluirse algo. Los modos del silogismo se formalizan hoy preferentemente de un modo predicacional o lógico-clasista.

4.5.8. Referencias

Mencionamos algunos importantes sistemas lógicos: la *lógica relacional* es la teoría lógica de las relaciones, es decir, de los predicativos de varios miembros (4.5.4.1), por ej., «a la izquierda de», «padre de», «mayor que». La *lógica modal* investiga las modalidades de oraciones; es decir, considera las

oraciones bajo el aspecto de si su verdad o falsedad son necesarias, posibles, imposibles o casuales. La *lógica temporal* estudia la índole del tiempo en las oraciones. La *deóntica* (lógica de las normas) investiga las estructuras lógicas de las oraciones normativas (mandatos, prohibiciones) y las condiciones formales de la conclusión en el argumentar ético.

4.6. Teoría científica

La teoría científica es una «teoría de teorías científicas» (KUTSCHERA). En ella no se trata del *contenido* de las ciencias, sino de los problemas de su *sistematización*. Se pregunta cómo forman sus *conceptos* las diferentes ciencias, qué *supuestos* tienen que hacer y cuáles son los *métodos* que aplican.

La teoría científica *especial* tiene por objeto *determinadas* ciencias. La teoría científica *general* analiza los problemas de la sistematización, *que son comunes a todas las ciencias*. Vamos a ocuparnos aquí de algunos problemas teórico-científicos de las teorías empíricas (1.4.1.2).

4.6.1. Sistema - teoría - ciencia

Hay cuatro maneras de hablar de los sistemas. Los sociólogos se refieren a la sociedad como un sistema social, los psicólogos hablan del sistema psicológico, los biólogos del biosistema. Los jugadores refinados juegan según un sistema, y de una ciencia se exige con razón una estructura sistemática. Siempre que se habla de un sistema se piensa evidentemente en una unidad compleja, en un montaje y compuesto, que no es casual sino que se organiza en el sentido de un ordenamiento determinado.

Lo típico de todo sistema es que consta de dos clases: la clase de sus *elementos* y la clase de las *relaciones*, en las que están los elementos. Esas relaciones también se denominan *estructuras*. En el sistema los elementos se unen mediante las estructuras para formar un todo, una *unidad*. Podemos distinguir dos clases de elementos:

- Elementos que son *expresiones lingüísticas*. Cuando un sistema consta de elementos lingüísticos, es un sistema *formulado lingüísticamente*.
- Elementos que son *objetos no lingüísticos*. En este caso se trata de un *sistema real* (que puede ser social, psíquico o un biosistema).

Las *teorías* son sistemas formulados lingüísticamente. Son un entramado de oraciones ordenadas sistemáticamente. «Teoría» y «ciencia» no están totalmente separadas. *Ciencia* se entiende por lo general como un entramado de teorías ordenado sistemáticamente. Tenemos ante los ojos las *ciencias reales* (1.4.1.1-3).

Toda ciencia supone la *lógica* (cf. 4.5.1.3). El sistema científico tiene que

estar montado lógicamente. También la investigación ha de llevarse a cabo en el sentido de la lógica; y esto de dos modos:

- La investigación científica es las más de las veces un conocimiento indirecto, es decir, una conclusión. Ahora bien, la coherencia de la conclusión es objeto de la lógica (4.5.7).
- El investigador debe proceder «metódicamente»; ahora bien, los principios metodológicos más generales son objeto asimismo de la lógica (cf. BOCHENSKI[2], 19s).

4.6.2. Deducción y sistema axiomático

La teoria científica de las ciencias empíricas conoce *dos tipos básicos de métodos:* el método *deductivo-axiomático* y el *inductivo.* A propósito del método deductivo-axiomático, su explicación nos permitirá explicar qué es un *sistema axiomático.*

Hoy, por lo general, un sistema axiomático se construye de un modo puramente *sintáctico* (4.5.1.4).

Esto ha de entenderse así (cf. BOCHENSKI-MENNE, 41-44): «Un sistema axiomático abarca términos, expresiones y leyes así como reglas definitorias por términos, reglas de formación por expresiones y reglas deductivas por leyes.» *Términos* son expresiones atomísticas del sistema. Distinguimos dos clases de términos:

- *Términos básicos,* que no se definen en el sistema, y
- *términos derivados,* que se definen en el sistema.

La *definición* (4.5.2.3) está regulada por unas *reglas definitorias.* Las *reglas de formación* indican cómo pueden agruparse en *expresiones* (moleculares) los términos del sistema. Al igual que en los términos, también en las *leyes* hay dos clases:

- *Axiomas* del sistema, es decir, leyes que no se deducen en el sistema.
- *Teoremas* del sistema, que son las leyes deducidas en el mismo.

La deducción o derivación está regulada por *reglas deductivas.*

Así pues, el sistema axiomático tiene dos clases de supuestos: primera, *temas básicos y axiomas;* segunda, *reglas,* que indican cómo se puede operar con los términos básicos y axiomas. Una vez hechos tales supuestos, el sistema puede desarrollarse exclusivamente mediante la aplicación de dichas reglas, sin tener en cuenta el significado de los términos y teoremas. En el sistema *formalizado* se opera con símbolos de acuerdo con unas reglas. *Se deduce,* pues, de un modo puramente *operacional* de los axiomas del sistema. A menudo ese trabajo se le confía a una computadora. Cada paso de la deducción resulta de una transparencia lógico-formal. El sistema axiomático es, por tanto, *un sistema de pura deducción.*

La forma más precisa y clara la adoptan las teorías en su *formalización axiomática*, en la que se da una multitud de axiomas como leyes fundamentales, de las cuales pueden deducirse con medios puramente lógicos todas las demás afirmaciones de la teoría, en tal manera que todo el contenido material de tal teoría se afirma en unos axiomas. Sólo cuando las leyes fundamentales de una teoría están fijadas de manera precisa y completa y vienen dadas de un modo explícito, hasta el punto de que cada afirmación establezca si se sigue o no de la teoría —aun cuando esto no siempre resulte evidente—, sólo entonces está exactamente descrito el contenido de la teoría y sólo entonces es seguro si una realidad empírica es conforme o no a la teoría (KUTSCHERA[1], I, 254).

Podemos hacer una distinción entre deducción *progresiva* y *regresiva* (BOCHENSKI[2]):

○ La *deducción progresiva* parte de los axiomas y avanza derivando hasta los teoremas.

Así, el silogismo (4.5.7) es progresivo, pues que avanza desde las premisas a las conclusiones. H. SEIFFERT compara la deducción progresiva con una corriente de agua que mana de la fuente (los axiomas).

La deducción progresiva constituye una *derivación* en un sentido más propio.

○ La *deducción regresiva* arranca de los teoremas y se remonta a los axiomas.

Eso es lo que viene a suceder cuando en el silogismo reduzco la conclusión a las premisas. Ejemplo: ¿Por qué Sócrates es mortal? Y argumento en deducción regresiva: porque todos los hombres son mortales y Sócrates es un hombre.

Así pues, la deducción regresiva tiene carácter de *demostración*.

4.6.3. La inducción

La forma del sistema axiomático es *la forma ideal* de la teoría empírica. Las teorías empíricas axiomáticas suponen, sin embargo, un proceso de investigación, dentro del cual se aplican necesariamente unos métodos *no deductivos*, sobre todo los métodos del tipo de la *inducción*. Examinemos con alguna mayor exactitud el proceso de investigación inductiva (según KUTSCHERA[1], I, 252ss). Hemos de distinguir tres fases:

○ El punto de partida es *la observación de los fenómenos empíricos; describimos* y *clasificamos* esos fenómenos y *reunimos* material de observación.

Arrojamos varios objetos al agua: unos flotan sobre la superficie y otros se hunden. Pasamos entonces a describir los objetos y el proceso, anticipando ya unas clasifica-

ciones. Y ocurre que cuando arrojamos al agua objetos de madera, flotan, mientras que los objetos de hierro se hunden.

- O Sobre la base del material de observación anticipamos unas *generalizaciones;* reunimos esas observaciones en *hipótesis,* que *explican los fenómenos.*

De repente nos asalta una idea: bien podría ser que *todos* los objetos de madera floten y que *todos* los objetos de hierro se hundan. Hemos formado una hipótesis que debe explicar lo que hemos observado.

- O Se exponen varias hipótesis, sin que de momento estén vinculadas entre sí. Pero queremos ponerlas en una *conexión sistemática.* Así que buscamos una hipótesis de *tipo superior,* que está en condiciones de reunir y explicar las hipótesis de tipo inferior. Y así establecemos una *teoría.*

¿Por qué flotan los objetos de madera, mientras que se hunden los de hierro? ¿En qué relación están ambas hipótesis? Y entonces vuelve a asaltarnos una idea: podría ocurrir que en un líquido floten todos los objetos cuyo peso específico es inferior al de dicho líquido, en tanto que se hunden todos los objetos cuyo peso específico es superior al del líquido. Con lo que hemos formado una teoria, que relaciona y explica ambas hipótesis.

Una vez establecida la teoría, es posible la siguiente *deducción* lógica:

Si todos los cuerpos, cuyo peso específico es inferior al del agua flotan sobre la misma, y todos los objetos de madera son cuerpos cuyo peso específico es inferior al del agua, síguese que todos los objetos de madera flotan en el agua.

Vamos a analizar con mayor precisión esas tres fases, siguiendo para ello a BOCHENSKI[2], KUTSCHERA[1] y SEIFFERT.

4.6.3.1. Observación - descripción - clasificación

O *Observación*

Durante varias noches observamos el cielo estrellado y vemos las estrellas como puntos luminosos en determinados lugares del cielo. Con el tiempo nos sorprende el hecho de que las estrellas se mueven como en un carril perfectamente señalizado durante la noche en dirección este-oeste. Pero se advierte una diferencia: muchas estrellas no cambian su posición entre sí, mientras que otras cambian constantemente de posición respecto de las del primer grupo.

El fundamento de cualquier teoría empírica es la *observación.* Observamos objetos y procesos del mundo experimental, tal como se presentan a nuestra percepción. Habitualmente con ello perseguimos un determinado *interés,* que limita el campo de nuestra observación.

○ *Descripción*

Pasamos entonces a consignar por escrito nuestras observaciones del mundo estrellado. Para ello es necesario dar nombre a las estrellas. Asi lo hacemos llamando «estrellas fijas» a las que no cambian de posición entre sí, y designando como «planetas» a las que cambian de posición respecto de las fijas. Como las que nos interesan sobre todo son los planetas, elegimos nombres propios para su descripción. También damos nombres propios a determinadas estrellas fijas, con lo que podemos describir exactamente en qué lugar se encuentra determinado planeta en un tiempo determinado. Y escribimos, por ejemplo: «el 1 de marzo el planeta Júpiter se encontraba inmediatamente a la izquierda de la estrella fija Regulus en el signo del León».

> Así como en la fundamentación *deductiva* de unas afirmaciones deben darse unos principios, que en la respectiva sistematización deductiva ya no necesita de una fundamentación, con lo que constituyen la base última de las fundamentaciones deductivas, los *axiomas*, así también en la fundamentación *inductiva* de unos principios en la respectiva sistematización han de darse principios en los que tienen su punto de arranque las fundamentaciones: son los *principios de observación* que se apoyan directamente en los fenómenos observables (KUTSCHERA[1], I, 257s).

A menudo los principios de observación se denominan también *frases protocolarias*. Según O. NEURATH tales principios presentan esta forma: «la persona N.N. en tal tiempo y en tal lugar ha observado esto y esto.» K. POPPER (2.2.3.2) temía que con la posición referencial a la persona N.N. se adoptase una base psíquica individual, por lo que habla de *frases básicas*, las cuales describen exclusivamente los acontecimientos observables, en la forma, por ejemplo, «en tal y tal tiempo y lugar ocurre esto y esto». El lenguaje con que se describe lo observado se denomina *lenguaje descriptivo*. Los predicativos de tal lenguaje deberían ser puramente *descriptivos* sin dar más que la descripción. Las frases de observación constituyen la *base objetiva* de cualquier teoria empirica

○ *Clasificación*

Hemos dividido las estrellas en estrellas fijas y planetas. Las hemos, pues, clasificado. Con ello obtenemos unos predicativos para frases de observación. Podemos clasificar las estrellas por su brillo o por su magnitud aparente, llegando así a unos predicativos comparativos, por ej., «más luminosa que...», «mayor que...» Pero si queremos llevar a cabo nuestras observaciones del mundo estrellado de la manera más exacta y precisa posible, será necesario encontrar unos métodos para expresar matemáticamente esos predicativos, indicando, por ej., el lugar, la movilidad o la distancia de las estrellas en números.

Los conceptos del lenguaje de observación son sobre todo *clasificatorios y comparativos*. En el lenguaje natural de observación se trata de conceptos cualitativos, que se aplican o se niegan a un objeto. En muchas de las teorías empíricas es necesario sustituir esos conceptos cualitativos por *cuantitativos;* o, lo que es lo mismo, es necesario *cuantificarlos,* matematizarlos. Y así

se habla de conceptos *métricos*, GALIGEO GALILEI (1.4.1.2) enseñaba que el libro de la naturaleza estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas; hay, pues, que medir lo que es mensurable, y hacer mensurable lo que todavía no lo es.

Con esto queremos indicar que la fundamentación de la teoría empírica, que hemos descrito brevemente, contiene problemas filosóficos que no pueden resolverse en el marco de unas teorías empíricas, aunque nunca haya que perderlas de vista.

- La *observación* incluye el problema filosófico de la *experiencia* (parágrafo 4.1). La disputa entre *base psíquica personal* y *base física* (2.2.3.2) sólo puede resolverse filosóficamente.
- El *interés,* que guía la observación, está en conexión con el problema de la *praxis* humana, y por consiguiente también con el problema del carácter histórico y social de nuestra presciencia (2.1.3).
- El paso de los objetos (cosas) a *conceptos y afirmaciones* remite a la distinción filosófica de conocimiento sensible y espiritual (4.2.2 y 4.5.2.4) así como al problema de los juicios sintéticos a priori (4.3.2.2).
- El paso de los conceptos cualitativos a los *métricos* está siempre relacionado con una *reducción temática* (1.4.1.2). La matematización reduce lo observado al puro aspecto cuantitativo (3.4.3), que puede representarse mediante números. Así pues, en la metrificación hay una importante decisión previa.

4.6.3.2. La hipótesis

Hemos observado durante largo tiempo el cielo estrellado y hemos consignado nuestras observaciones en unas frases de observación. Disponemos, pues, de un considerable material de observación. Hemos levantado acta de dónde se encuentran los planetas en determinados momentos y ahora comparamos los datos disponibles. Pero entonces se plantea una cuestión: ¿Cómo explicamos esos datos redactados en unas frases de observación? Y se nos ocurre una idea: supongamos que los planetas se mueven a lo largo de una curva determinada. Supongamos para cada planeta una curva, que podemos calcular con los datos disponibles y representar mediante una función matemática. Con todo ello hemos formado una hipótesis o varias hipótesis.

En principio la hipótesis es sólo una *suposición* o sospecha; nada más. En el proceso de investigación intervienen la fantasía y el ingenio. Estamos intentando *explicar* y declarar los datos de observación disponibles mediante una suposición totalmente indemostrada. Buscamos una conexión normativa entre los hechos particulares; y en esa búsqueda la explicación *causal* desempeña un papel importante dentro de la teoría impírica. Con la explicación causal se trata, por consiguiente, de demostrar cuáles son las causas de las que se sigue un determinado fenómeno.

Hemos, pues, supuesto unas curvas hipotéticas, que deben describir a los planetas en su movimiento, y hacer ver que tales curvas coinciden en principio con los datos de los que ya disponemos. Se trata, por consiguiente, de examinar la *utilidad* de la hipótesis. Podemos decir en base a nuestra hipótesis: el planeta Júpiter tiene que encontrarse a tal momento en tal punto. Lo cual significa que hacemos una *predicción* o pronóstico. Si Júpiter está realmente a tal momento en tal lugar del espacio, tendremos una *confirmación* de nuestra hipótesis; pero si el mentado planeta no se encuentra en el momento y punto indicados, nuestra hipótesis es falsa a todas luces.

Se trata, pues, de *verificar* o de *falsar* (demostrar como falsa) (2.2.3.1) la hipótesis. Para ello nos servimos de *predicciones* o pronósticos, que podemos deducir lógicamente de nuestra hipótesis. Después podemos observar si se dan o no los fenómenos pronosticados. Y ahí tenemos que distinguir:

- La *falsación* de la hipótesis es inequívocamente posible. Cuando los fenómenos pronosticados no se dan claramente en un solo caso, la hipótesis lógicamente se ha falsado sin ninguna dificultad.

  Así pues, si podemos observar que Júpiter al momento x no se encuentra en el punto z en el sentido del pronóstico derivado de la hipótesis, sabemos ciertamente que el trazado de nuestra curva no es correcto. Que la falsación puede probarse lógicamente sin ninguna dificultad, se echa de ver cuando observamos lo dicho en 4.5.3.2 acerca del *modus ponendo ponens* y del *modus tollendo tollens*.

- La *verificación*, en cambio, como juicio universal de la hipótesis empírica formulada nunca es inequívocamente posible. Ahí radica justamente el problema de la *demostración inductiva*.

  Es evidente que «$[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$» resulta lógicamente falsa. Si todos los hombres son mortales y Sócrates es mortal, no se sigue en modo alguno que Sócrates sea hombre.

A propósito de la explicación causal formula D. HUME (4.2.3.1) la no vinculación lógica de la conclusión inductiva:

> Las dos frases siguientes están muy lejos de afirmar lo mismo: *He descubierto que tal objeto va siempre acompañado de un efecto determinado*, y esta obra: *Preveo que otros objetos, que son iguales en su manifestación, vayan acompañados de los mismos efectos*. Admito sin dificultad que una frase se puede derivar legítimamente de la otra; sé incluso que siempre se deriva así. Pero cuando se subraya que tal derivación se logra mediante toda una cadena de actos mentales, ruego que se me demuestren tales actos mentales. La conexión entre tales frases no es de naturaleza intuitiva; se requiere un eslabón intermedio que posibilite al espíritu el realizar tal derivación, cuando debería realizarse de hecho mediante procesos mentales y mediante una fundamentación. Cuál sea la índole de ese eslabón intermedio, confieso que es algo que supera mi inteligencia, y corresponde exponerlo a quienes afirman que realmente existe y que es el origen de nuestras conclusiones en relación con los hechos (*La intel.*, 45).

En efecto, hasta hoy nadie ha podido demostrar ese eslabón intermedio, requerido por HUME.

Nos hallamos, pues, ante un hecho curioso: ***por no existir ninguna justificación lógica terminante de nuestras conclusiones inductivas, todas las teorías empíricas tienen un carácter hipotético.***

Aunque Júpiter en todos los momentos en que se le ha observado hasta ahora se encontraba en el punto pronosticado por la astronomía, no deja de ser hipotética la suposición de que en un momento futuro vaya a encontrarse en el lugar pronosticado. Pese a lo cual tenemos el sentimiento de que ello es probable. Pensamos que si la hipótesis no es falsada, sino que cada vez se confirma con los pronósticos realizados, se eleva de grado su *probabilidad.*

Y aquí surge el problema siguiente (2.2.3.1): Las hipótesis se formulan por lo general como *principios universales;* por ej., el cobre (todo cobre) conduce la electricidad. Luego tienen que valer para infinitos casos. Si la probabilidad es el quebrado entre los casos observados (n) y los casos posibles, síguese $\frac{n}{\infty} = 0$». El número de los casos observados es siempre finito, mientras que el de los casos posibles es infinito. Lo cual quiere decir que las hipótesis y teoría empíricas no tienen *ninguna probabilidad objetiva.* Y así KUSTCHERA[1] llega a la conclusión siguiente:

> Una justificación de las conclusiones inductivas sólo existe como justificación de unas condicionadas afirmaciones de probabilidad en el marco de la teoría subjetiva de la probabilidad (I, 251).

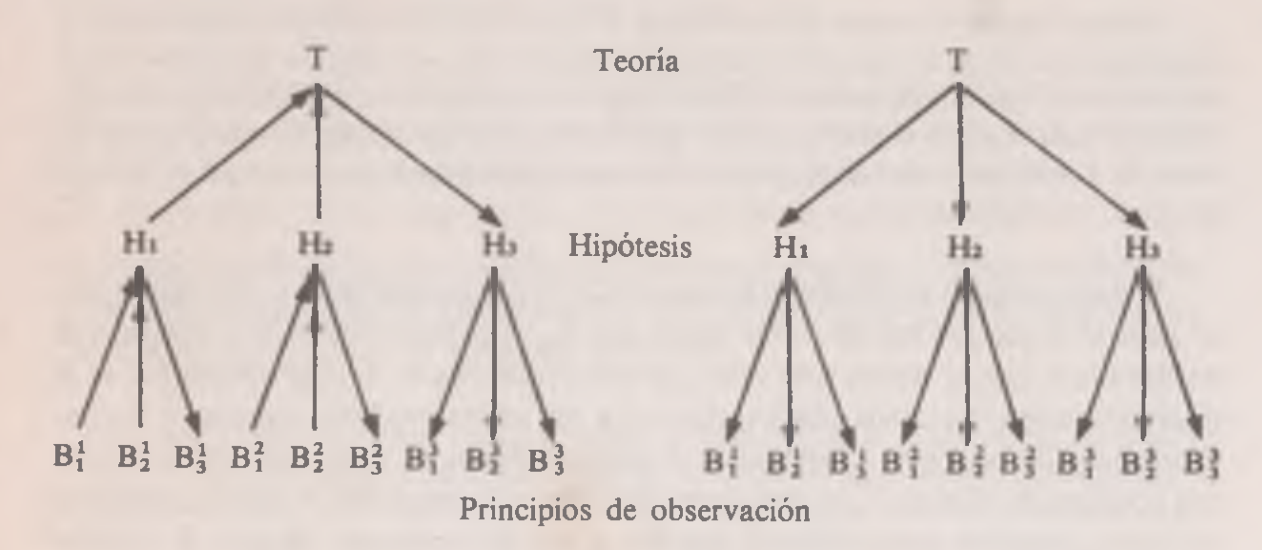
Lo cual quiere decir que nosotros valoramos ciertos acontecimientos como igualmente probables (por ej. la aparición de 1, 2, 3, 4, 5, 6 al tirar el dado), y consideramos su probabilidad intercambiable. Con ello llegamos a múltiples valoraciones de probabilidad. Los supuestos intercambiables dependen de la visión del mundo que hemos aprendido con el lenguaje (4.4.4). Mediante la experiencia completamos y cambiamos esa suposición. Con eso sabemos ya siempre de algún modo las expectativas con que podemos contar de un modo razonable para obtener el resultado apetecido. También así llega el científico de la naturaleza a unas valoraciones prácticas de la probabilidad.

4.6.3.3. La teoría

Hemos, pues, establecido unas hipótesis de curvas para todos los planetas que hemos podido observar, y esas hipótesis se han confirmado mediante ulteriores observaciones y pronósticos. No obstante se plantea la pregunta de si esas hipótesis de curvas tienen algo que ver entre sí, es decir, si pueden explicarse mediante una hipótesis de índole superior, y por tanto mediante una teoría. Semejante teoría la estableció COPÉRNICO. Supuso, en efecto, que los planetas se mueven alrededor del sol en el sentido de las citadas curvas. Se trata de un montaje extremadamente complejo de afirmaciones, que en parte derivan de la geometría y en parte de la física. De la teoría de COPÉRNICO pueden derivarse *deductivamente,* por una parte, las leyes de curvas de los distintos planetas

y, por otra, unos pronósticos, como, por ej., dónde se encontrará el planeta Venus en tal momento.

Podemos exponer ahora, siguiendo a BOCHENSKI[2] (109), cómo se construye una teoría mediante la inducción y cómo se convierte después (en el caso ideal) en un sistema axiomático.



Esquema 27: Inducción y deducción

Explicación: en la formación de la izquierda las flechas van, en parte, de abajo arriba (inducción) y en parte de arriba abajo (deducción). Se repite entonces el proceso que ya conocemos a propósito del paso de los principios de observación a las hipótesis, aunque en un plano superior. Inductivamente se avanza de las hipótesis a la teoría, como antes de los principios de observación a las hipótesis. Deductivamente se desprenden de la teoría unas hipótesis, de las cuales cabe derivar unos pronósticos para las observaciones, que más tarde pueden verificar o falsar las hipótesis (teoría). En la formación de la derecha todas las flechas van de arriba abajo, en el sentido de la deducción dentro del sistema axiomático.

Naturalmente que el proceso puede continuarse: varias teorías se explican mediante una teoría de índole superior y en determinadas circunstancias permiten la derivación de nuevas teorías de tipo inferior.

4.6.4. Explicaciones

Vamos a referirnos a tres tipos de afirmaciones explicativas:

- *La explicación causal:* partamos de la hipótesis de que sabemos que la proposición B es verdadera, y que B puede ser alguna proposición de observación. Llamamos a B el *explanandum* (lo que ha de explicarse). Esperamos de nuestras proposiciones interrogativo-causales cuál puede proporcionar la *causa* de B.

Nos preguntamos, por ej.: ¿Por qué se hunde el cuchillo cuando lo tiro al agua? La explicación causal sería: porque los objetos cuyo peso específico es mayor que el del agua, se hunden, y eso es lo que ocurre en el caso del cuchillo.

Eso quiere decir que la explicación causal debe contener una *ley causal,* de la que (en unión con otras condiciones) se sigue B. Las leyes causales son *deterministas,* es decir, afirman cuál es *con seguridad* el caso, cuando se dan en la ley los supuestos mencionados (condiciones antecedentes). Son además *leyes sucesorias;* con otras palabras, las causas preceden temporalmente a sus efectos.

Con ello señalamos que el concepto teórico-científico de causalidad no es idéntico al filosófico (3.2.6.2). A propósito de la causalidad en la teoría científica no se trata de un principio ontológico o transcendental, sino de la conexión sucesoria puramente fenomenológica entre la condición antecedente y el resultado subsiguiente. En un contexto teórico-científico a menudo se explica el principio causal «no como una afirmación, que es verdadera o falsa, sino como *expresión de un programa científico* o como *supuesto de una actividad científico-natural*». (KUTSCHERA[1], II, 357).

- Explicaciones *teleológicas* (cf. 3.4.4.2) son explicaciones del tipo «B para que A»; por ej.: la larva masculina del ciervo volante abre un agujero en determinados puntos de su concha para que cuando más tarde se transforme en ciervo volante tenga sitio para sus tenazas (cf. II, 375). Se discute hasta qué punto sean fiables las explicaciones teleológicas en las teorías empíricas. Sobre todo en biología se imponen constantemente esas explicaciones teleológicas. KUTSCHERA interpreta «B para que A» consecuentemente como explicación *deductiva:* B es (respecto de A) adecuada, si A es adecuada y B conduce con gran probabilidad hasta A.
- Explicaciones *estadísticas* que se refieren a unas leyes de estadística. Son afirmaciones sobre clases, por ej., sobre la clase de las mordeduras de cobra en la frase «la mordedura de cobra es mortal en el 80 % de los casos». En la ciencia, y muy especialmente en las ciencias sociales las explicaciones estadísticas juegan un gran papel. Por lo demás no proporcionan *ninguna condición suficiente* para el *explanandum.*

La proposición «el Sr. X ha muerto porque ha sido mordido por una cobra, y la mordedura de cobra es mortal en el 80 % de los casos» contiene simplemente una argumentación inductiva sobre la muerte del Sr. X, pero no la condición suficiente de la que pueda derivarse deductivamente su muerte (cf. II, 373s).

4.6.5. Aclaración de algunos conceptos

A continuación vamos a explicar algunos conceptos, que juegan un papel importante en la teoría de la ciencia.

El experimento: las hipótesis dan a las observaciones una determinada

dirección. Posibilitan la introducción *planificada* de unas observaciones, en cuanto que establecen las condiciones que son necesarias en el sentido de la hipótesis. Eso es lo que ocurre en el experimento: observamos lo que ocurre con unos supuestos perfectamente determinados. En el experimento, y mediante una acción instrumental bien definida, formulamos a la naturaleza una pregunta precisa obteniendo una respuesta precisa, formulable en unas proposiciones de observación.

El modelo: en el lenguaje familiar entendemos por modelo la reproducción (la maqueta de un ferrocarril) o proyecto (modelo de una iglesia que ha de construirse) de unos objetos. En la ciencia modelo es una

construcción que, con una simplificación intencionada, reproduce aspectos de un fenómeno natural y hace posibles unas derivaciones deductivas y unas afirmaciones que pueden comprobarse por experiencia (L. VON BERTALANFFY, 290ss).

El modelo es, pues, en principio una simple *ayuda mental.* Mediante una simplificación ofrece una *representabilidad* y trasparencia. Un ejemplo típico es el modelo atómico de N. BOHR. Incluso cuando el cerebro humano es representado como una máquina electrónica de cálculo, no deja de ser un modelo. Hoy se habla a menudo del *carácter modélico de las teorías empíricas* en general. Con ello se entiende lo siguiente: la reducción temática y la abstracción metodológica (1.4.1.2-3), con que se montan las teorías empíricas, sólo posibilitan en definitiva la construcción de un *modelo de la naturaleza,* es decir, la representación de un aspecto de la realidad en el sentido de una simplificación. *Filosóficamente* hay que tener en cuenta, frente a todas las construcciones modélicas de teorías empíricas, la advertencia de no confundir los modelos con lo que reproducen. Es decir, *no hay que ontologizarlos.*

BERTALANFFY ilustra el peligro de ontologización de los modelos con la ilusión de Hoffmann en la ópera *Cuentos de Hoffmann:* «La ópera no nos deja duda: el estereotipado "sí, sí" de Olimpia a los requerimientos de amor de Hoffmann, la gran llave con que se le da cuerda, muestra claramente que es un artilugio mecánico, hasta que finalmente la muñeca se rompe y al pobre Hoffmann sólo le queda en la mano una pieza de un mecanismo. El mismo peligro de la ilusión hoffmaniana existe en cada modelo» (o.c.).

Términos teóricos: las proposiciones de observación constituyen la base de unas teorías empíricas. Los predicativos de las proposiciones de observación son ante todo términos descriptivos de un lenguaje de observación. Hemos visto además que en las teorías empíricas a menudo se hace necesario matematizar los términos de observación, con lo que afloran unos conceptos *métricos* (4.6.3.1). Los conceptos métricos son, a su vez, reductibles a términos de observación. En muchas teorías empíricas se desprende la necesidad de introducir términos, que *no son términos de observación* y que *no son definibles con términos de observación.*

Este problema apareció por primera vez en los denominados conceptos dispositivos (por ej. «quebradizo», «magnético», «elástico», «soluble»). Pero tampoco conceptos como «longitud», «temperatura», «masa», «electrón», «función ψ de Schrödinger» pueden definirse mediante términos de observación.

Tales términos los denominamos *términos teóricos*. Conceptualmente crean un grave problema a los empiristas (2.2.3, 2.2.3.1 y 4.2.3.1). W. STEGMÜLLER compendía así la solución propuesta por CARNAP:

> Un concepto teórico de T [teoría], que no es reductible por definición ni por reglas de correspondencia en todo o en parte a lo observable, tiene que poseer, para poder ser designado correctamente como empírico, una *relevancia de supuesto* o relevancia *de pronóstico* (I, 465).

Con otras palabras: una teoría, que posee conceptos, los cuales no pueden definirse mediante conceptos de observación, ha de contar como teoría *empírica* en tanto que permite deducir pronósticos que encuentran confirmación. Es evidente que con ello se relativiza notablemente el carácter empírico de la teoría empírica. Lo cual vuelve a remitirnos al carácter modélico de la teoría de esa índole.

4.6.6. La importancia de las teorías empíricas

Las teorías empíricas han cambiado el mundo. No sería concebible nuestra civilización actual sin el desarrollo vigoroso de las teorías empíricas y sin su transformación técnica. Su ventaja está en la capacidad de *sistematizar* masas incalculables de fenómenos y *explicarlas con principios simples*. Delimitan la complejidad de la experiencia a un modelo experimental simple, por el que se hacen posibles los pronósticos. La disponibilidad técnica del mundo se funda en esa intervención metódica de las ciencias empíricas. Métodos y teorías empíricas condujeron a una *imagen científico-natural del mundo*, que hoy ha logrado una gran difusión. Esa imagen del mundo que proyectan las ciencias de la naturaleza choca sin embargo cada vez más con la crítica. Algunos pensadores se alzan vehementemente «contra la violencia metodológica» (P. FEYERABEND) de las ciencias naturales y vaticinan el «final de la era científico-natural» (H. PIETSCHMANN).

El desarrollo de la teoría científica *parece haber superado el empirismo filosófico* (2.2.3 y 4.2.3.1) que estaba en sus comienzos. Tal empirismo pensaba:

- poder definir la ciencia en general de acuerdo con el paradigma de unas teorías empíricas (ciencia unitaria), y
- poder reconstruir adecuadamente las teorías empíricas desde unos términos de observación y desde su vinculación lógico-formal.

Pero todo ello se demostró insostenible. Nos hemos referido ya a la imposibilidad de decidir en la disputa entre base psíquica personal y base física (2.2.3.2), al contexto social del interés que orienta la observación (4.6.3.1), al tránsito de las observaciones a los conceptos (4.5.2.4) y el problema de los términos teóricos (4.6.5). A. EINSTEIN lo formula en los términos siguientes:

> En mi opinión incluso es necesario afirmar mucho más: los conceptos que aparecen en nuestro pensamiento y en nuestras manifestaciones lingüísticas son todos —en una consideración lógica— creaciones libres del pensamiento y no se pueden obtener inductivamente de las vivencias sensibles. Esto no es fácil de observar simplemente porque ciertos conceptos y conexiones conceptuales los enlazamos habitualmente con determinadas vivencias sensibles con tal firmeza, que no somos conscientes de la sima —insuperable lógicamente— que separa el mundo de las vivencias sensibles del mundo de los conceptos y afirmaciones (EINSTEIN[2], 286).

La *crítica a la imagen científico-natural del mundo* esgrime sobre todo dos dificultades:

- Las ciencias de la naturaleza son *constructivistas*. Sus teorías construyen modelos como «creaciones libres del pensamiento», modelos que se orientan sobre todo a los objetivos de utilidad técnica. Sin embargo esos modelos son construcciones filtradas, reducidas en el tema y metódicamente abstractas (1.4.1.2). En la imagen científico-natural del mundo las construcciones modélicas se identifican con la realidad. La persona humana con sus problemas existenciales sucumbe a través de todos los filtros metodológicos de las construcciones modélicas. En ese sentido la imagen mundana de las ciencias naturales enajena al hombre. Y deja sin resolver su problemática de sentido.

> La ciencia de la naturaleza construye un modelo de realidad, que no es contradictorio en sí mismo y que no puede estar en contradicción con los experimentos. Es lo más simple posible, se puede comprobar en el plano intersubjetivo y unifica los fenómenos más diversos bajo determinados puntos de vista. Para lograrlo hay que dejar fuera de discusión algunos supuestos, que deberán aceptar todos cuantos emplean ese modelo. Con ello nos posibilitamos un dominio del mundo, puesto que en lo posible todo lo convertimos en cosas de las que se eliminan las contradicciones. El hombre individuo con sus problemas y sentimientos personales ha de quedar excluido. Aunque los problemas humanos, en la medida en que pueden entenderse sobre un plano intersubjetivo, se hallan en primer término y pueden orillarse de hecho en una forma inigualable (PIETSCHMANN, 36).

- Métodos y teorías empíricas han construido un tipo de *racionalidad científica*, que hoy se ha convertido en la ideología inmunizada. La absolutización de esa racionalidad pone en peligro al hombre y la democracia. Debería saberse que tal tipo de racionalidad científica no pasa de ser una tradición entre otras muchas. Hay, pues, que rechazar la pretensión de monopolio que esgrime ese tipo.

> Pero el pensamiento moderno se encuentra bajo la influencia de las ciencias. Y los defensores de la razón no ven en las ciencias una creación casual, sino un producto de la racionalidad. Para ellos razón y ciencia son la misma cosa (FEYERABEND[2], 14).
> Las ciencias, sin embargo, no son sacrosantas. El hecho de que existan y que se las admire porque obtienen resultados no basta para convertirlas en norma de nuestra vida (20)... La tradición de la razón es una de las muchas tradiciones y no tiene derechos mayores que las otras (124).

Las objeciones de este tipo contra la imagen del mundo que han trazado las ciencias naturales y su racionalidad, así como las exigencias de una orientación alternativa de la vida y del mundo van creciendo en importancia. Y conducen a una nueva manera de estudiar al hombre y la problemática de sentido de su existencia.

4.7. Verdad

Tratamos ahora de compendiar los diferentes aspectos que hemos estudiado hasta ahora. Conviene recordar las teorías de la verdad de la Escuela de ERLANGEN (2.5.1), de HABERMAS (2.5.2) y de APEL (2.5.3), de lo verdadero como transcendental (3.3.2), del planteamiento filosófico-transcendental (4.1.3), la dimensión filosófico-lingüística (4.4), las relaciones de lógica formal y transcendental (4.5.1.1) y la definición de verdad de TARSKI (4.5.3). En las páginas que siguen recogemos varios motivos de L.B. PUNTEL[1,2].

A TOMÁS DE AQUINO se debe una famosa tentativa por definir la verdad: *Verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto (veritas est adaequatio rei et intellectus).* Cuando hablamos de la verdad de unas afirmaciones, pensamos evidentemente en la coincidencia entre ser y pensamiento, entre realidad y lenguaje, entre hecho y enunciado. La formulación pone de relieve dos aspectos, que han de concordar entre sí, si es que ha de darse la verdad:

- una *pretensión de validez,* que exhibimos cuando de la afirmación p decimos «p es verdadera».
- una *postura frente a la cosa misma,* pues p sólo es verdadera cuando realmente es según p afirma (TARSKI).

Volvamos ahora a la *pretensión de validez*. Evidentemente con «p es verdadera» no hacemos ninguna afirmación caprichosa, sino que exhibimos una pretensión de validez. Ello quiere decir que consideramos *realizable* la afirmación p; estamos dispuestos a dar razones en pro de la misma, es decir, a *argumentar*. Afirmamos que «p es verdadera» y alguien nos contradice; entonces no nos queda más remedio que establecer su pretensión de validez, *tenemos que demostrar que p es verdadera*. De no hacerlo así, su pretensión de validez no se tomará en serio, y se nos dirá: p es una simple afirmación; falta por probar si p es verdadera o falsa. Así pues, verdad significa en primer término una *pretensión de validez demostrable.*

De donde se sigue que *la verdad está siempre en un sistema lingüístico de relación* (4.4.4-5). Sólo en el lenguaje puede realizarse esa pretensión de validez. Así como no existe un mundo en sí sin lenguaje ni unas significaciones alingüísticas, tampoco existe una verdad desnuda de todo lenguaje. La Escuela de ERLANGEN, HABERMAS y APEL se han referido a un aspecto importante del problema de la verdad; pero han intentado definir la verdad *exclusivamente mediante ese aspecto.*

El uso lingüístico pone, sin embargo, de manifiesto que la verdad no indica sólo tal aspecto. Cuando decimos que «p es verdadera», pensamos que *existe* un estado de cosas expresado en p. Pensamos que *la cosa misma* se comporta como p afirma. Así pues, con «p es verdadera» afirmamos *la identidad del estado de cosas enunciado con la cosa misma.* La afirmación verdadera *articula la cosa misma.* Pero ¿cómo es ello posible? La fórmula de adecuación (la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto) supone la idea de que *pueden compararse entre sí* lo lingüístico (afirmación) y lo no lingüístico (la cosa misma). Pero ¿desde qué perspectiva? Ni nuestro pensamiento puede relacionar un punto de vista más allá del lenguaje, ni existe para ese pensamiento un mundo no lingüístico.

Recordemos al respecto (1.3.1) que la filosofía tiene que arrancar esencialmente de la experiencia, es decir, del *«estar en el mundo» lingüístico-experimental.* La filosofía estudia las condiciones no empíricas de ese «estar en el mundo» y lo reconstruye desde tales condiciones (1.5). Pero en ese «estar en el mundo» cotidiano y originario todavía no están separados ser y conocimiento, hecho y afirmación, objeto y sujeto. Más bien forman *directamente una sola cosa.* Cotidianamente estamos en el mundo de tal forma, que la pretensión de validez y la realidad de la cosa misma siempre constituyen una unidad. De ahí también que el problema realismo-idealismo sea un pseudoproblema (4.1.6), que con razón se ha calificado de ridículo. En modo alguno se da en el originario «estar en el mundo».

Sin duda que el hombre no es precisamente un animal, porque tiene que abandonar siempre esa inmediatez originaria. Con razón alude HEGEL al hecho de que la inmediatez de la conciencia humana «no tiene la mediación fuera de sí, sino que lo es ella misma» (II, 34). El «estar en el mundo» del hombre no se diluye en la inmediatez, sino que reflexiona sobre ella y la supera. Justamente por ello «hemos filosofado desde siempre» (1.1). Pese a lo cual, todo filosofar está referido a la inmediatez del «estar en el mundo».

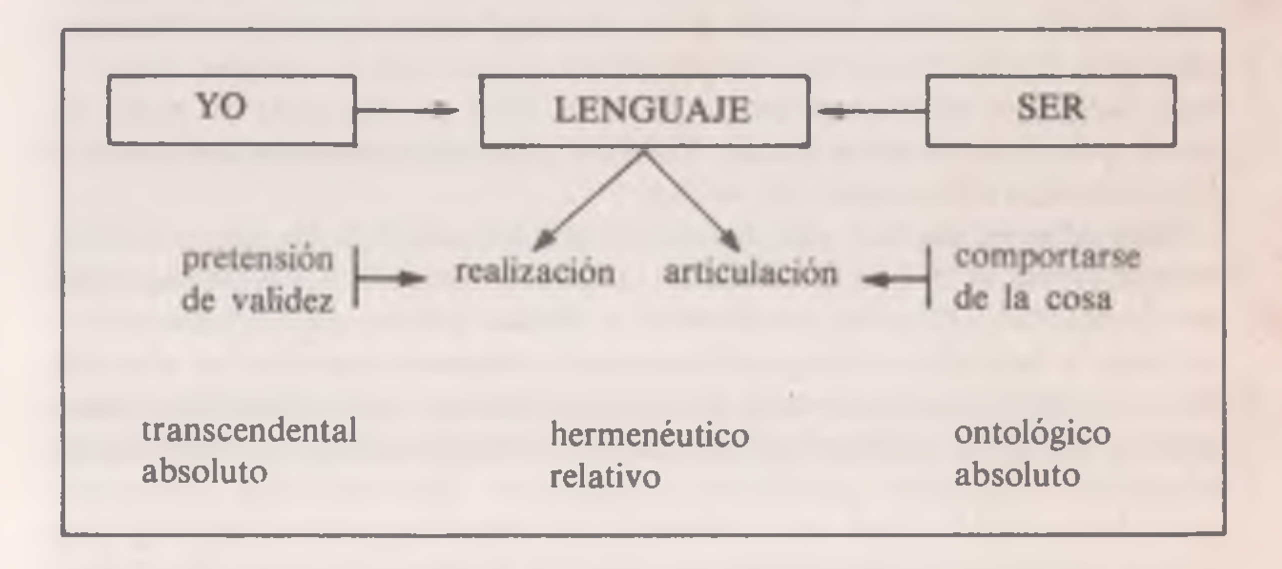
Eso es lo que expresa también M. HEIDEGGER en el texto siguiente:

> El ente pensado se muestra *tal como* es en sí mismo; es decir, que en su seidad es tal como se muestra y descubre siendo en la afirmación. No se comparan unas representaciones, ni entre sí ni en *relación* con la cosa real. En la demostración no hay una adecuación de conocimiento y objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, como ni tampoco la de unos «contenidos de conciencia» entre sí. En la demostración se da únicamente el «ser descubierto» del ente mismo, en el cómo de

> su «poder ser descubierto». Eso se prueba por cuanto que lo enunciado es el ente mismo que se muestra *como tal. Demostración* significa: *el mostrarse del ente en su seidad.* La demostración se realiza sobre la base de un mostrarse del ente. Y ello sólo es posible por cuanto que el conocer afirmativo y autodemostrativo de acuerdo con su sentido ontológico es *un ser descubridor para* el propio ente real... El «ser verdadero» como «ser descubridor» a su vez sólo es ontológicamente posible en virtud de su «ser en el mundo» (HEIDEGGER[1], I, 2, 288s).

PUNTEL[2] propone la formulación siguiente: «Verdad significa la manifestabilidad de la cosa misma, que se articula en el modo de una pretensión de validez discursiva y realizable.» Así pues, en el problema de la verdad los *dos aspectos decisivos* de la reflexión filosófica se remiten al originario «estar en el mundo» y se captan en su identidad:

- *el ente de la ontología,* que se concibe como verdadero (3.3.2) en la doctrina de los transcendentales (3.3);
- *el sujeto* conocedor de la filosofía transcendental (4.3.2) en su determinabilidad apriorística.



Esquema 28: Diferenciación de los problemas de la verdad

El medio, no obstante, en el que ambos aspectos forman una sola cosa es el *lenguaje,* en que el ente se da a conocer como verdadero y en el que se realiza toda transcendentalidad. Lo cual quiere decir que el problema de la verdad es desde ambos lados *también un problema hermenéutico* (cf. 2.1.2 y 4.4.4-5): el ente de la ontología sólo puede mostrarse en el marco relacional de una imagen lingüística del mundo, y el sujeto transcendental sólo es real en un determinado lenguaje.

Pero ¿qué ocurre entonces con la concepción de POPPER y del racionalismo crítico (1.6.13 y 2.2.4) de que la verdad *nunca es definitiva* sino que sólo puede alcanzarse *por aproximación*? Este aspecto importante fácilmente podemos

incorporarlo a nuestra reflexión: si la pretensión de validez y el afianzamiento de la cosa misma tienen lugar *en el medio del lenguaje*, quiere decir que *la manera de darse la cosa misma* y *nuestra manera de acceso a la cosa* van inseparablemente unidas al lenguaje. Sólo que no nos hallamos en el lenguaje como el caracol en su concha.

En 4.4.5 hemos analizado la dialéctica entre el aspecto transcendental y el hermenéutico dentro del lenguaje. Y hemos visto que cada determinada lengua puede reflexionar y relativizarse. La transcendentalidad no se deja fijar en ninguna determinabilidad empírica ni tampoco en una determinada lengua. Aunque sólo es real en una determinada lengua, puede también transcender cualquier lengua determinada, y lo hace tan pronto como capta un lenguaje como determinado. Así mismo en todo conocimiento suponemos que la cosa misma es algo más que una determinada manera de darse dentro de una determinada imagen lingüística del mundo, aun cuando sólo pueda darse en semejante imagen del mundo.

Se dan *progreso* y *retroceso*. Cierto que la manera de darse de la cosa misma y nuestra forma de acceso a la cosa se realizan en una lengua determinada; pero de tal modo que esa lengua pueda ser a la vez objeto de reflexión y relativización. Podemos cambiar el sistema lingüístico de relación. Podemos mejorar la forma de acceso y con ello hacer que la cosa se muestre mejor. Y desde luego que también podemos perder el nivel ya alcanzado de modo de acceso y de modo de darse la cosa. También esta dinámica de progreso y retroceso pertenece al concepto de verdad.

Recordemos una vez más el triángulo platónico (1.8.3). Hemos tratado el problema de la verdad en la tensión de un planteamiento filosófico del ser y del yo. La tradición filosófica de PLATÓN a HEGEL estuvo predominantemente convencida de que el problema de la verdad sólo podía encontrar su solución última y definitiva en un tercero, en lo absoluto divino. Sólo la identidad absoluta y divina de ser y saber fundamentaría en última instancia la posibilidad de la verdad.

Hoy los filósofos lingüistas tienden a colocar el lenguaje en el lugar del absoluto divino. Yo y ser, sujeto y substancia, son lo que son por participación *(methexis)* en el lenguaje de la comunidad comunicacional (2.5.3). Sólo que tal concepción no hace justicia ni al planteamiento transcendental ni al ontológico. El sujeto transcendental es, como hemos visto, más que cualquier lenguaje determinado, aunque sólo sea real en una determinada lengua. El ente verdadero (substancia) es asimismo siempre algo más que una cierta manera de darse en una cierta imagen lingüística del mundo. La última condición no empírica para que la cosa misma se articule siempre en una pretensión de validez realizable, no ha de aportarla sin embargo la filosofía del lenguaje.

5. EL HOMBRE

En cada una de las partes de la filosofía se trata en definitiva del hombre (cf. 1.6.6). También en los análisis que hemos venido haciendo el tema ha sido siempre el hombre. Ahora, sin embargo, vamos a dar una cierta visión panorámica del problema del hombre.

5.1. El hombre como tema de la ciencia

Hoy toda investigación científica acerca del tema del hombre se denomina *antropología* (gr. *anthropos:* hombre). Hay que distinguir, no obstante, entre la llamada antropología *filosófica* y la antropología *no filosófica*. Si prescindimos de la *teológica*, en la antropología que llamamos no filosófica se trata del estudio del hombre por parte de una *ciencia particular* (1.4.1). Y ahí se dan numerosísimas posibilidades: se habla de una antropología biológica, médica, cibernética, paleontológica, morfológica, fisiológica. patológica, ecológica, etnológica, psicológica, pedagógica, así como de una antropología social y cultural. Todas esas antropologías de las ciencias particulares tienen una cosa en común: investigan *aspectos parciales* del ser humano bajo determinados supuestos metodológicos.

Ya hemos reflexionado sobre las relaciones entre filosofía y ciencias particulares (1.4.1). K. LÖWITH[1] lo aplica así a la antropología:

> ¿Qué es lo que distingue a una antropología filosófica de otras antropologías, como podrían ser la médica o la biológica? Al hombre se le puede estudiar en los planos anatómico, fisiológico, biológico y psicológico, y de ese modo se le puede dar a conocer bajo determinados aspectos. Pero, aun cuando se reunieran todos esos aspectos, no por ello tendríamos al hombre como tal; pues el hombre no es un esqueleto preparado anatómicamente ni un organismo que funciona fisiológicamente, ni es tampoco lo que las diferentes psicologías buscan en él. A diferencia de tales antropologías la tentativa filosófica es la única que intenta comprender al

hombre *como tal y en su conjunto*, porque la filosofía apunta al todo y no es una ciencia especializada (330).

Las antropologías de las ciencias particulares se han ramificado en disciplinas parciales altamente especializadas. Sus abstracciones metodológicas (1.4.1.2) son a menudo difíciles de entender. A menudo ocultan directamente la visión *del hombre como tal y en su conjunto*, por importantes que puedan ser tales investigaciones en otros aspectos. El sentido total del ser humano sólo se puede definir, cuando se logra una visión unitaria de *la esencia del hombre.*

La *pregunta acerca del sentido* (V. FRANKL), que cada vez más ocupa el primer plano tanto en el campo personal como en el social, no obtiene ninguna respuesta en las ciencias particulares especializadas. L. WITTGENSTEIN (2.2.2) dice que «incluso aunque todas las *posibles* cuestiones científicas recibieran respuesta, ni siquiera se habrían tocado nuestros problemas vitales». Sólo la cuestión del hombre como tal y en su totalidad afronta el problema del hombre. Y sólo desde ahí las antropologías de las ciencias particulares alcanzan la categoría que les corresponde en el marco del conjunto.

5.2. Animalidad y espíritu

Los griegos definieron al hombre como el animal que tiene logos (*zoon logon ekhon; logos:* palabra, razón, espíritu). Los latinos tradujeron la expresión por *animal rationale:* animal dotado de razón. En ambas definiciones se mencionan *los dos polos* en torno a los cuales gira el problema del hombre:

- Un polo lo constituye la *animalidad* (3.4.5). El hombre pertenece a la naturaleza material. Es un cuerpo (3.4.3), un ser vivo (3.4.4) y sensible. Las propiedades, que en la filosofía de la naturaleza (3.4) hemos referido a lo corporal, vivo y animal, valen también para el hombre, que es una *especie animal (homo sapiens).* De acuerdo con su animalidad es una criatura «que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital» (KANT, *CdlRP*, 223).
- El otro polo lo constituye la *transcendentalidad* (4.1.4). Aquí nos tropezamos con la subjetividad, con el *Cogito* (DESCARTES, 1.3.3), con el yo, que condiciona transcendentalmente todo lo objetivo, todo lo empírico, que está en una diferencia transcendental frente a todo y que, a su vez, no es nada objetivo ni empírico, «ni una parte del mundo» (WITTGENSTEIN). Acerca de ese ser espiritual del hombre dice ARISTÓTELES que todo lo produce y en todo se convierte, hasta el punto de que lo divino está en el hombre. Desde el segundo polo se evidencia, pues, «una vida independiente del mundo animal y hasta del conjunto del mundo sensible (KANT, ibid.).

HEGEL describe así estos dos polos del ser hombre:

> El hombre es un animal, que incluso en sus funciones animales no permanece en un «en sí», como el animal, sino que toma conciencia de las mismas, las conoce y las eleva, como por ej. el proceso de la digestión, a una ciencia autoconsciente. Con ello rompe el hombre la barrera de su inmediatez que «está en sí misma» (animalidad), de tal modo que precisamente porque sabe que es animal, deja de serlo, y en tanto que espíritu se otorga el conocimiento de sí mismo (*Obras completas*, XII, 120).

La *reflexión ontológica* (1.8.5, introd.) *conduce al hombre como ser sensible*, que el evolucionismo (3.4.5.2) destaca como parte de la naturaleza. La *reflexión transcendental* (1.8.5 y 4.1.3) conduce al hombre como *sujeto*, que no es parte de esa naturaleza. Ambos métodos son irrecusables. Muestran al hombre como «ciudadanos de dos mundos» (KANT). La diferencia y contraposición de ambos mundos constituyen el problema del hombre. Según S. KIERKEGAARD (2.1.2) el hombre es la síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y



Esquema 29: Animalidad y espíritu

lo eterno, de libertad y necesidad; el hombre es una «existencia en paradoja». Y para SARTRE (2.1.2) es la contradicción entre *être en soi* (ser en sí, ser cuerpo) y *être pour soi* (ser para sí, ser sujeto). Por una parte el espíritu es nuestro verdadero ser nosotros mismos, nuestra verdadera mismidad (ARISTÓTELES) y, por otra parte, contemplamos la luz del mundo entre heces y orina *(inter faeces et urinam*; AGUSTÍN). Pese a lo cual el hombre es una *persona* corpórea en la unidad de ambas realidades.

5.3. El hombre como fenómeno

Podemos partir del hombre, *tal como se nos muestra en la experiencia.* Evidentemente la transcendentalidad sólo es real *cuando se da corporalmente.* Es siempre una transcendentalidad *encarnada* (*l'être incarné,* cf. G. MARCEL, 2.1.2). Por eso muchos defensores de la antropología filosófica arrancan de esa corporeidad aparente y experimental, para abrirse desde ahí a la esencia del hombre. Recogemos algunos de sus motivos más importantes.

Semejante procedimiento es siempre *circular,* entendiendo por «círculo» una figura mental en la que se supone ya lo que ha de probarse (cf. *círculo hermenéutico*, 2.1.3). El círculo resulta vicioso *(circulus vitiosus)* cuando lo supuesto se identifica sin más con lo demostrado. Aquí, sin embargo, no tratamos de un círculo vicioso. La comprensión expositiva y diferenciadora de la corporeidad aparente del hombre supone siempre la autocomprensión del hombre que entiende. En el fenómeno del hombre me entiendo a mí mismo. En ese sentido la antropología que parte del hombre aparente y experimental es siempre una *autorreflexión del hombre en su realización corpórea.* Sólo que esa autorreflexión nos lleva más allá. La prueba no repite simplemente el supuesto, sino que lo expone y diferencia.

Por tanto, se trata ante todo «de que el hombre es biológicamente autónomo frente al animal. No posee una biología animal sobre la cual un espíritu o algo parecido levantara un nuevo piso, sino una específica biología humana, que tiene su singularidad en una relación indisoluble y esencial con un principio suprabiológico» (HENGSTENBERG[2], 194). En el plano de la filosofía del lenguaje J.G. HERDER expresa la misma idea: «Incluso como animal tiene el hombre un lenguaje.»

Por su disposición corporal el hombre está incomparablemente menos organizado que el animal, el cual se ordena a un determinado entorno y a un mundo de características específicas (mediante, por ej., la piel, el plumaje, las escamas, el caparazón, las pezuñas, las uñas, las patas, alas, aletas, el pico, la trompa, la dentadura, etc.). Frente a esta disposición especializada de los animales el hombre aparece como *un ser deficiente* (A. GEHLEN). Pero esa *no especialización e inadaptación* aparece ya desde la misma corporeidad como *una apertura al mundo.* El *caminar erguido* deja ya libres sus manos (no especializadas) y abre a su mirada un horizonte más amplio. H. PLESSNER habla del *campo visual y manual* del hombre. El oído y la visión prevalecen sobre el tacto, el olfato y el sabor. Su no especialización le muestra cómo el ser vivo, que «debe empezar por crearse él mismo la posibilidad para la vida», ha de convertirse en *homo faber,* en el hombre que trabaja y construye, que *instrumentaliza* su cuerpo y otras cosas; es decir, los convierte en *instrumentos.*

El papel de la instrumentalidad es decisivo para la existencia física del hombre. Lo cual quiere decir que está siempre en disposición de utilizar su cuerpo como medio, de jugar con él y sobre él. La exención del campo visual y manual invita en cierto modo a ello. Es el campo operacional por excelencia. En general actuamos con

las manos bajo el «discreto» control de los ojos. Los instrumentos originarios son medios a mano, instrumentos para arrojar, golpear, rascar. La incorporación de los pies con fines instrumentales (como la rueda de alfarero) no parece en cualquier caso que se haya sentido como una necesidad apremiante (PLESSNER[2], 58).

En la instrumentalidad se evidencia al propio tiempo la *capacidad de reflexión* y la *interioridad,* en una forma que ya no corresponde al animal. La acción y la reacción del animal se organiza conforme a un plan (J. VON UEXKÜLL). El animal reacciona «mediante su vinculación al instinto y al entorno sólo a un casual ser así en conexión con su disposición específica a unas posibilidades de vida en una situación relativa» (HENGSTENBERG[1], 69). El animal «realiza unos procesos vitales irreflexivos en el presente inmediato sin tiempo y sin lenguaje» (HEINTEL[2]).

El organismo animal demuestra que aquí los diversos órganos y miembros están unitariamente vinculados entre sí, y que desde luego sólo funcionan en un entorno específico. Que un *ser vivo esté referido a un* entorno significa que sólo puede observar unos objetos muy determinados que responden a su organización instintiva y unas propiedades vitalmente importantes, a su vez puramente específicas, referidas a tales objetos. A ese denominado mundo de observación de una determinada especie animal corresponde asimismo un mundo de actuación específica. Lo cual quiere decir que la determinada especie animal con su acción sólo puede acceder a unos puntos delimitados del organismo del objeto observado, lo cual está a su vez establecido desde la organización instintiva. Por ejemplo, el icneumón sabe con seguridad instintiva en qué punto ha de pinchar a la araña para atontarla y poder así hacer su puesta en el cuerpo de ese animal (HENGSTENBERG[2], 194s).

Frente a esa «inquebrantabilidad de las reacciones animales» (PLESSNER), hay que decir del hombre que, por una parte, *es su cuerpo,* pero que, por otra, también *tiene su cuerpo.* De algún modo tiene siempre superada la vinculación de sus realizaciones vitales y corpóreas al instinto y al entorno y las comprende. Vive en una relación reflexiva sobre sí mismo desde una interioridad que es diferente de la del animal. La interioridad adquiere el sentido de *yoidad* o referencia al yo.

Naturalmente en todo organismo semoviente se supone una relación instrumental con su cuerpo. Pero en el hombre esa relación nunca se convierte en medio, porque se capta a sí mismo «desde fuera» como un todo. Así como capta y penetra —mira a través de su celosía— el lenguaje como un medio, así también manipula su cuerpo al tiempo que se entiende en él (PLESSNER[2], 55). Sólo para el hombre resulta disponible el envoltorio de tener cuerpo, en el que se descubre la instrumentalidad dada de la propia corporeidad (58).

A este fenómeno, de que el hombre *tenga* su cuerpo y se entienda como un todo «desde fuera», pertenece también lo siguiente: el hombre se sabe expuesto en su corporeidad a la mirada del otro (SARTRE). Ser cuerpo equivale a ser expuesto (MARCEL). El yo tiene al otro al lado y capta al otro como yo, porque

él es el otro. Se puede objetivar sobre el otro. La capacidad de reflexión humana discurre sobre el otro. La intimidad no puede separarse del saber que se tiene un exterior, un lado externo. «Hominización y conocimiento de la propia desnudez forman un todo» (PLESSNER[2], 58).

A PORTMANN se ha referido al hecho de que el hombre nace con un año de anticipación respecto de los mamíferos que le son similares; vive su primer año como «un año prematuro extra uterino» tras un embarazo demasiado corto. El sentido de ese «nacimiento prematuro» es que el niño inadaptado y sin especialización *sólo puede crecer en su propia instrumentalidad,* para lo que necesita un entorno. Eso no lo necesita el animal específicamente fijado, porque nace instintivamente ligado al entorno. F. NIETZSCHE habla del hombre como del animal *no fijado.*

Desde tales fenómenos entendemos también por qué M. SCHELER (2.1.1) califica al hombre de ser capacitado para la *objetividad real.* No se agota en unas relaciones instintivas con el entorno, sino que puede conocer las cosas *como* cosas. Es decir, que elimina la inmediatez y toma posición frente a las cosas, porque conoce *lo que* son. El ser así de las cosas le motiva. Sólo el hombre tiene *objetos.* Sólo él con su «voluntad por la cosa» (TH. LITT) puede *objetivarlas* científicamente y usarlas de un modo técnico. Esa objetividad coincide con la *apertura*:

> Mientras que el animal se orienta en su ambiente, la relación fundamental del hombre con el mundo es *de pregunta.* En su innata sorpresa frente al mundo está informado específicamente desde fuera. No es la organización de sus órganos cognoscitivos lo que determina el conocimiento, sino —como dice PLATÓN [cf. 1.3.2]— el *thauma* es el creador del *iris,* la admiración estímula al ojo. Y es justamente esa apertura receptiva del hombre lo que caracteriza también su corporeidad. Los órganos sensibles y todo el cuerpo presentan una receptividad que va más allá de lo corporal y de cuanto sirve a la propia especie. Muestran la referencia del *bios* [vida] al «mundo en sí». Así también la corporeidad está definida por la idea de la admiración extática de la subjetividad abierta al mundo. Todos los órganos operativos son a la vez órganos de observación. El cuerpo es el material instrumental del alma personal (W.J. REVERS, 140).

En el ser cuerpo y tener cuerpo se manifiesta la corporeidad del hombre como la forma originaria de su «estar en el mundo». El cuerpo es el sitio de la existencia humana y la actuación primaria de la persona (G. SIEWERTH). Con ello el fenómeno del hombre que aparece corporalmente recuerda nuestras disquisiciones sobre el *lenguaje* (4.4). La unidad de *expresión* (sensible-perceptible, «externa») y de la *significación* que en aquélla se enuncia («interna»), de *ser lingüístico* y de *aplicación del lenguaje,* de hablar *en* la lengua y de hablar *sobre* la lengua, y también desde luego la naturaleza *dialógica* del lenguaje, todo ello demuestra que ese lenguaje contiene todos aquellos problemas que se refieren al fenómeno del hombre. Pero también las numerosas técnicas de abstracción metodológica (fisiológica, psicológica, sociológica, lingüística, lógica, etc.), que pueden darse en el lenguaje, pueden compararse con aquellas

otras abstracciones con que las antropologías de las ciencias particulares investigan al hombre (5.1). En la unidad de expresión y significación se refleja la unidad de cuerpo y espíritu: el fenómeno del hombre muestra que la corporeidad es expresión del espíritu.

> ...el espíritu humano [está] lleno de sentido en su ser, en tanto que se expresa ontológicamente en el cuerpo; y el cuerpo humano sólo es cuerpo en tanto que con todas sus actualidades está a disposición del espíritu en el servicio de la expresión, por cuanto que recibe de éste orden, ser y sentido. Así como en la palabra humana las distintas sílabas alcanzan la singular unidad del cuerpo verbal mediante la comunicación de orden y sentido por parte del espíritu, así las numerosas realidades materiales de nuestra existencia humana se elevan a la unidad de cuerpo humano individual mediante la comunicación del ser por parte del espíritu que se expresa ontológicamente, antes de toda conciencia. El cuerpo viene a ser la «palabra metafísica del espíritu»... (HENGSTENBERG[2], 82).

A continuación vamos a estudiar más de cerca tres determinaciones que pertenecen a la estructura fundamental del curso de la existencia humana: *mundanidad, historicidad y sociabilidad.*

5.4. Mundanidad

El ser humano es siempre un «ser en el mundo» (1.3.1 y 4.2.2.3). El mundo está siempre abierto al hombre. HEIDEGGER habla de una originaria «familiaridad con el mundo». Nosotros queremos referirnos a dos aspectos: a la relación mundana del hombre en la que *constituye al mundo como totalidad,* y al *ser operativo* del hombre en el mundo.

5.4.1. El mundo como totalidad

En 4.2.2.3 el texto de M. BUBER señalaba que sólo gracias al hombre existe el mundo, porque sólo el hombre puede pensar la pluralidad como unidad. Idea que está expresada con mayor hondura y exactitud en KANT (4.3.2.2 y especialmente en 4.3.2.2.2), que demuestra las determinaciones transcendentales de la constitución del mundo en el conocimiento humano. En la parte titulada *Realidad* (sobre todo en 3.4) hemos visto cómo el espacio (3.4.3.1) adquiere en el ser vivo (3.4.4) la significación de espacio vital (3.4.4.1), con lo que la planta está enraizada en el espacio vital mientras que el animal se mueve en el mismo de una manera sensomotriz, hasta el punto de que el espacio vital se convierte para el animal en el mundo específico de trato y observación (3.4.5 y sobre todo 3.4.5.1). En el hombre la relación espacial adquiere el sentido de *mundo.* Así lo expresa K. LÖWITH[1]:

El ser viviente animal vive en su entorno y desde él sin percibir ni observar una autoconciencia humana; tampoco tiene frente a sí ese su entorno en la distancia objetiva en que lo tiene el hombre, porque no puede diferenciarse en forma consciente del otro que no es él mismo. Todavía no está desatado y emancipado de su entorno. La tan lamentada división sujeto-objeto no es, pues, nada que haya que lamentar y superar, sino que es algo constitutivo para el ser humano. Tampoco la definición que HEGEL da de la libertad como un «estar en si mismo en el ser ajeno» elimina esa diferencia; simplemente la completa. Como relación del sujeto a lo otro, que es distinto de él, la conciencia del hombre es una *conciencia mundana*, a la que responde una *autoconciencia* (334).

En esa conciencia mundana se abre *el mundo en su conjunto*. Con lo cual no significa un determinado conocimiento científico del mundo, ni tampoco «una clara visión teórica de las relaciones que constituyen al mundo como mundo» (M. HEIDEGGER[1]). Cualquiera sea la concepción que de ese todo se forjan los mitos, las religiones y las ciencias, como quiera que los niños se representen el mundo, lo cierto es que cada hombre tiene una *imagen mundana*, es decir, se entiende en la totalidad de un conjunto. El hombre, que como autoconciencia es un problema para sí mismo, que «en su ser se interesa por ese mismo ser» (HEIDEGGER[1]), se plantea simultáneamente la *cuestión del ser*: ¿Por qué es él ser y no nada? (LEIBNIZ). Con esa su capacidad de preguntar el hombre pone en tela de juicio cualquier límite a su capacidad de investigación, y la problematiza (E. CORETH[1]).

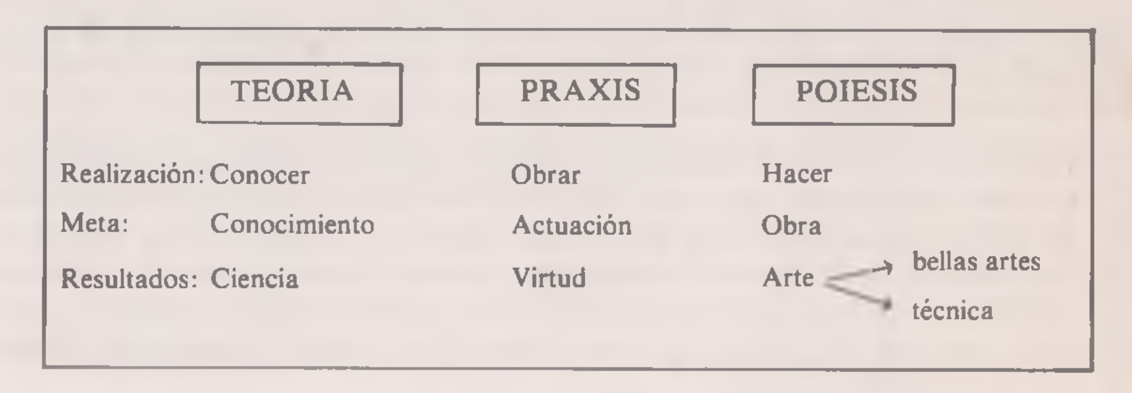
Por mucho que esa *posesión mundana* (4.4.4) del hombre pueda estar condicionada culturalmente (sabemos que sólo existe una posesión lingüística del mundo), por muchas que puedan ser las matizaciones sociales e históricas de las imágenes del mundo, lo cierto es que la autoconciencia humana condiciona la conciencia mundana, es decir, la conciencia del todo. De no haber hombres «habría» sí muchas cosas naturales, pero ningún ser que pudiera explicarlas mundanamente. «El ser del hombre es mundano. En su existencia brilla la infinita unidad y totalidad del mundo, que es más que la suma de cosas» (D. VON USLAR, 323).

La autoconciencia refleja el mundo como un todo siempre de una manera propia. Según LEIBNIZ, cada mónada (sustancia, cf. 3.1.5), y muy especialmente cada hombre, es «como un mundo entero y como un espejo de Dios, o mejor, de todo el universo, que ella expresa, cada una a su manera, poco más o menos como una misma ciudad es representada de distintos modos, de acuerdo con los diferentes puntos de vista de quien la contempla» (*Monadología*, 57). Pero ese punto de vista es el del cuerpo, a través del cual se comunica el mundo: «Así pues, aunque cada mónada creada representa al mundo entero, representa con particular claridad al cuerpo, que le está especialmente referido y cuya entelequia [cf. 3.4.4.1] es ella. Y puesto que ese cuerpo, como consecuencia de la reunión de toda la materia en lo llenado, expresa al mundo entero, también el alma representa al mundo entero, por cuanto que representa a ese cuerpo, que le pertenece de una manera singular» (62).

5.4.2. Ser operativo

El hombre realiza su «estar en el mundo» como un ser operante. ARISTÓTELES dividía todo el campo de la actividad en tres sectores:

- La actividad *teórica*, que de la simple experiencia pasa a través de las ciencias hasta la teoría pura, que conduce a la contemplación perfecta de la verdad.
- La actividad *práctica* (en sentido estricto) indica aquel obrar que tiene valor en sí mismo, es decir, el obrar *moral*.
- La actividad *poiética* (gr. *poiesis:* producción), que no tiene valor en sí misma, sino que está subordinada a lo que se produce, es decir, a la obra. A la actividad poiética pertenecen, de un lado, el trabajo técnico-productivo y, de otro, la creación *artística*.



Esquema 30: Diferenciación de la actividad en Aristóteles

HEIDEGGER[1] se refiere a la mundanidad del hombre desde la *preocupación* del hombre, «interesado en su ser acerca de ese ser». Por tanto la mundanidad se realiza para él ante todo y sobre todo en las formas cotidianas de *ocupación* (de las cosas que nos están «a mano») y *solicitud* (por las personas que están con nosotros). En la preocupación como cuidado y solicitud el hombre se interesa siempre por su ser mismo. Es decir, que *la actividad está siempre en el signo de una pretensión de sentido.* La actividad supone que el hombre sabe siempre acerca de *un todo con sentido.* La autoconciencia como conciencia mundana se sabe como *autofín,* no sólo *dado* sino también *encomendado.* La actividad humana se realiza en un *apriori de sentido* (sentido supuesto como condición de la actividad). Ello significa que el propio ser del hombre encomendado y objetivo de sí mismo (sobre lo que versa y le interesa) puede *completarse, desarrollarse y realizarse.*

ARISTÓTELES describe así el problema: todos los hombres desean la felicidad. La felicidad es aquello que se desea por sí misma, se basta por sí sola y constituye el objetivo final de la actuación. Es perfección, desarrollo y realización. Toda actividad es *una persecución de la felicidad.*

> Hay dudas, sin embargo, acerca de lo que pueda ser la felicidad porque la gente la explica de modo totalmente distinto de los sabios. Unos la explican como algo palpable y visible, cual serían el placer, las riquezas y el honor; otros la consideran algo distinto, y aun las mismas gentes tan pronto piensan que es una cosa o que es otra (EN I, 2, 1095*a*).

Así pues, la cuestión de la pretensión de sentido, que da sentido a la actividad, depende del hombre. HEIDEGGER habla de que el hombre por lo general *incurre en el se,* en el promediado y cotidiano «estar en el mundo», en el «esto se hace así»; mientras que la *conciencia* despierta al hombre de la *defección a la singularidad,* al *poder serse* consciente y abierto. Pero todo ello prueba que el operativo «estar en el mundo» siempre tiene que ver con unas exigencias de sentido de diferente nivel. Media en la decisión entre singularidad e insingularidad, entre realización y desrealización, entre bondad y maldad. La actividad humana tiene una significación *ética.*

La más sencilla e inmediata actividad *técnico-productiva* deriva de que el hombre «tiene que crearse él mismo como ser vivo las posibilidades de vida» (PLESSNER).

> Ahora bien, a la vida pertenecen sobre todo la comida y la bebida, la habitación y el vestido con algunas otras cosas. El primer acto histórico es, pues, la producción de medios para la satisfacción de tales necesidades, la producción de la vida material misma; y desde luego ese singular acto histórico es la condición básica de toda la historia, la de hoy como la de hace milenios, que debe cumplirse cada día y cada hora para que los hombres puedan simplemente conservar la vida (K. MARX, *Obras completas,* II,. 29).

Vamos a mostrar con un ejemplo de *la técnica* a qué problemas conduce esa actividad del hombre, la más sencilla y primitiva:

> Para esa técnica en sentido amplio son esenciales dos elementos: 1) durante todo el proceso productivo el hombre no abandona el contacto inmediato con el material que ha de elaborar; 2) y cuando se utiliza un instrumento tampoco se le desconecta de la inmediata dirección del operante. Así se transforman las cosas naturales en cosas artificiales, para lo que se requiere una determinada capacidad, que va ligada al *ethos* de la legitimidad del material, del instrumento y de la obra. Por el contrario, para la técnica en sentido estricto es esencial que la mencionada doble inmediatez, la del material y la del instrumento, se elimine. El hombre abandona la dirección inmediata de material e instrumento. Y ese instrumento deja por completo de ser un instrumento en el sentido originario, para convertirse en una máquina complicada. Se da la técnica en sentido estricto, cuando se hace algo que puede hacerse ello mismo. La máquina complicada requiere dirección y proporciona impulso. El hombre confía una parte de su iniciativa a ese aparato, y fácilmente aparece como el que «se sirve» del aparato. Cuantas más fases presenta el proceso que se desarrolla en el aparato, cuanto más complicado y autónomo es, tanto más en juego está un proceso técnico en sentido restringido. La capacidad ya no se demuestra en la fusión de instrumento y material, sino en el descubrimiento y montaje del aparato. El último estadio de esta técnica en sentido estricto es la ciberné-

tica, que a su vez ha encontrado su representación suprema en la computadora y en su aplicación sistemática (HENGSTENBERG[2], 185).

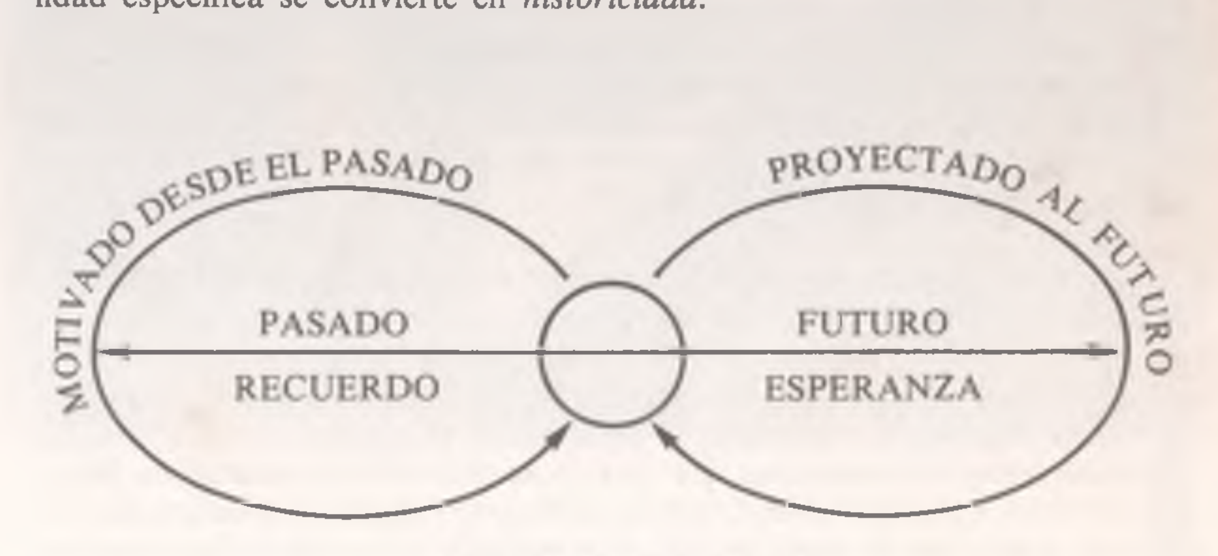
Ahí se muestra la tendencia del operativo «estar en el mundo» a cambiar la creación *primera* (natural) en una creación *segunda* (técnico-artificial); es decir, la tendencia a producir cultura y civilización enfrentándose a la naturaleza. Esa tendencia incluye dos posibilidades:

- Por una parte, la creación segunda se debe a la solicitud del hombre por su ser. En tanto que obra suya *está a su servicio.* La *emancipación tecnológica* es parte de la emancipación del hombre en general.
- Por otra parte, la creación segunda adquiere frente al hombre una verdadera autonomía y pujanza, *poniendo al hombre a su servicio.* A la emancipación tecnológica se opone *la dominación tecnocrática* del hombre con *presiones objetivas,* a las que justamente se refieren los neomarxistas (2.4.3).

También aquí se trata en definitiva de *la defección en el se* (que aquí es un sometimiento mediante las presiones tecnológico-económicas) o de *la resolución por la autenticidad* (aquí: reflexión sobre el ordenamiento de las exigencias de sentido del hombre). Las cosas que tenemos nos devoran en la medida en que (G. MARCEL) nos abandonamos a ellas. 6.1

5.5. Historicidad

En 3.4.3.2 hemos visto que sin el hombre no hay tiempo, porque el tiempo sólo se da cuando el espíritu humano lo hace presente, recordando el pasado y esperando el futuro. Sin el hombre habría simplemente duración intemporal y movimientos sin tiempo. Hemos hablado además de la *propia temporalidad* del ser vivo (3.4.4.1), y en particular del animal (3.4.5.1). En el hombre la temporalidad específica se convierte en *historicidad.*



Esquema 31: Historicidad

> El análisis de la historicidad de la existencia [del hombre] intenta mostrar que ese ente no es «temporal» porque «está en la historia», sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir porque en el fondo de su ser es temporal (HEIDEGGER[1], 498).

Esa temporalidad originaria del hombre incluye dos realidades:

- El hombre está siempre *motivado desde el pasado.* El conjunto de motivos, que determinan al hombre en su operativo «estar en el mundo», podemos denominarlo *horizonte motivacional.* El horizonte motivacional de un hombre es una consecuencia de cómo se le abre el mundo. Es, pues, el resultado del conocimiento y actividad *hasta ahora (pasados).* En definitiva cada uno tiene su propio horizonte motivacional, que cambia continuamente con el conocimiento y actuación respectiva. Por tanto, en el horizonte motivacional el pasado motiva por cuanto que se hace presente mediante el recuerdo.
- El hombre está siempre *proyectado al futuro.* En la medida en que su solicitud versa sobre el propio ser, está siempre dispuesto a llevar a la práctica unos motivos y a realizar unas aspiraciones de sentido. Toda actividad está en un apriori de sentido (5.4.2) y en tal medida se orienta al futuro.

La historicidad del hombre consiste, pues, en que el hombre nunca puede agotarse en su presente, sino que en su operativo «estar en el mundo» está siempre motivado desde el pasado y proyectado al futuro.

5.5.1. Ser para la muerte

El hombre conoce desde siempre la específica finitud temporal de su vida entre el nacimiento y la muerte. HEIDEGGER lo expresa esto de un modo un tanto difícil aunque muy plástico:

> Sólo un ente, que esencialmente es *futuro* en su ser, de tal modo que puede revocarse libremente a su muerte chocando con ella en su ahí fáctico; con otras palabras, sólo el ente, que como futuro está *presente* desde el mismo origen, puede asumir la propia proyección transmitiéndose a sí mismo la posibilidad heredada y puede ser *instantáneo* para «su tiempo». Así pues, sólo una auténtica temporalidad, que a la vez es finita, hace posible algo así como el destino, es decir, una genuina historicidad (HEIDEGGER[1], 509).

La historicidad tiene, por tanto, su origen en que *el hombre hace anticipadamente presente su muerte.* AGUSTÍN describe así esa carrera hacia la muerte:

> En el mismo instante en que cada uno entra en esta vida mortal, empieza la muerte a prepararse. En efecto, la mutabilidad a la que cada uno está sometido durante todo el tiempo de su vida —si es que realmente se la puede llamar vida—, nos conduce hacia la muerte. No hay nadie que no esté más cerca de la muerte un año después que lo estaba un año antes, mañana más cerca que hoy, hoy más cerca que ayer... Y es que cada partícula de tiempo que se vive, se recorta de la



Martin Heidegger (1889-1976) arranca de la fenomenología de E. Husserl, pero la lleva a una filosofía existencial. Su análisis de los existenciales ha tenido una influencia decisiva en la filosofía y la teología presentes. El pensamiento del último Heidegger gira en torno a una nueva metafísica del ser.

duración vital, y diariamente va mermando lo que nos queda, de tal modo que todo el tiempo de vida no es más que una carrera hacia la muerte, carrera en la que nadie puede permanecer un poquito más ni correr un poco más lejos... Así pues, en el instante en que se empieza a morir, es decir, a ser abrazado por la muerte, en el instante en que la muerte empieza su obra, que es la privación de la vida —pues cuando la sustracción de la vida se ha cumplido, a la muerte se la tiene ya detrás y ya no se permanece en ella—, es indiscutible que la muerte nos abraza ya desde el primer comienzo de la vida corporal. Pues ¿qué es sino lo que ocurre en los distintos días, horas e instantes que pasan, hasta que el morir, que se ha cumplido, cesa y llega al final y ahora empieza el tiempo después de la muerte, pues el tiempo precedente, puesto que la vida ha desaparecido, era un tiempo en la muerte? Por consiguiente, el hombre nunca vive realmente mientras se encuentra en este cuerpo más moribundo que viviente (CD, XIII, 10).

En presencia de la muerte PLATÓN hace decir a su maestro SÓCRATES que filosofar es un *aprender a morir*. En ese saber anticipado de la propia muerte se fundamenta también en definitiva, según HEIDEGGER, el *cuidado* o preocupación. Sólo desde la representación de la muerte se convierte el pasado en problema.

Así pues, la historia, como manera de ser de la existencia, tiene sus raíces tan esencialmente en el futuro, que la muerte, como la posibilidad característica de la existencia, remite la existencia previa a su proyección *fáctica*, y sólo así confiere al pasado su auténtica primacía en lo histórico. *El verdadero ser para la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad de la existencia* (510).

Porque el ser humano (existencia) es un ser para la muerte, debe preocuparse de ese su ser. Tal solicitud, de la que arranca cualquier actividad, obliga al hombre a motivarse en el pasado, a volverse hacia lo que ya ha sido, a fin de conocer así sus posibilidades.

En el genuino ser del hombre es esencial que *éste realice su vida como un ser para la muerte*; que en su operativo «estar en el mundo» no se aparte de esa su finitud y proyección, sino que decididamente la acepte como posibilidad. Y se aparte de hecho el hombre que ha caído en lo impersonal: ya no dice «yo muero», sino «se muere», sin que ya se sienta afectado por ello.

5.5.2. Historicidad e historia

En ese su «estar en el mundo» al hombre se le abre siempre el mundo como un todo (5.4.1). En su actividad (5.4.2) el hombre se cambia a sí mismo y al mundo con su solicitud y preocupación. En virtud de su historicidad (5.5.1) el hombre se ve obligado a entenderse desde su historia a fin de poder entenderse, frente a su finitud y proyección (ser para la muerte) como posibilidad y, así motivado, proyectarse hacia el futuro (5.5). De lo cual se deduce claramente que *el hombre descubre siempre su mundo históricamente.*

Heidegger: «Con la existencia del histórico "estar en el mundo" se incorpora en cada caso a la historia del mundo lo que está a mano *(zuhandenes)* y lo *previsible (vorhandenes)*» (513).

Lo cual no quiere decir que la naturaleza, por ejemplo, sea como tal histórica. Las substancias naturales (3.1.5) preyacen a toda experiencia y a su condicionamiento ahistórico. Las cosas como tales no son históricas; pero en virtud de nuestra historicidad siempre se nos descubren históricamente. Así como nunca se nos da un mundo lingüísticamente desnudo, sino que siempre se nos abre en una lengua determinada (4.4.4), así también sólo podemos descubrir el mundo en sí ahistórico en una historicidad determinada. La hablabilidad y la historicidad son dos aspectos del mismo «estar en el mundo» corporal.

Un ejemplo: dos jóvenes enamorados compran las alianzas de oro; se colocan los anillos en prueba de enamoramiento y después ya los emplean efectivamente como alianzas matrimoniales. Con el tiempo llegan los niños y las crisis y las preocupaciones. Los hijos crecen y la pareja va envejeciendo. Llegan a tener nietos y biznietos y la pareja acaba celebrando sus bodas de oro matrimoniales. En si los anillos han sido siempre los mismos durante todo ese tiempo; pero desde la historicidad de las personas que intervienen en esos acontecimientos familiares la significación de los dichos anillos ha cambiado constantemente. Primero fueron los anillos habituales en un escaparate, después simbolizaron un amor joven, más tarde fueron símbolo del matrimonio, de la fidelidad, que recuerdan los hijos y el destino común, pasan luego a ser el recuerdo de una larga vida comunitaria y, por fin, ya en manos de los hijos, constituyen el memorial de los progenitores muertos.

En este sentido todo cuanto el hombre descubre en su «estar en el mundo», lo descubre históricamente.

Demos un paso más. Para poder ser operativo en el presente, el hombre tiene que estar motivado desde el pasado. En su «ser para la muerte» se entiende a sí mismo como un resultado del pasado y, en esa medida, también como posibilidad. Sólo entiende el presente cuando comprende *lo que ha sido*. Más aún, sólo se entiende cuando comprende lo que ha sido él y lo que ha sido su mundo. Por ello subraya **Jaspers** que el «darse cuenta de la historia en conjunto» forma parte de la explicación existencial y de la orientación mundana del hombre (1.4.2). Así como en el «estar en el mundo» se descubre un *mundo en conjunto*, también se descubre una *historia en conjunto*.

Esa apertura de la historia en conjunto puede darse en el signo de *los mitos, las sagas y las leyendas*, etc. Desde luego que para los hombres, a los que se les ha descubierto así la historia, se trata de una verdadera apertura de la misma, y no «simplemente» de mitos, sagas y leyendas. La moderna investigación histórica, como ciencia particular (la *historia*) constituye en ese sentido una de las muchas posibilidades para entender lo que han sido el hombre y su mundo. Siempre se trata, por tanto, de entender el presente como resultado del pasado, pues sólo así son posibles un mundo abierto y una actuación motivada. Y vale aquí lo que hemos dicho en 4.4.4: así como toda *imagen mundana* sólo es posible en una determinada lengua y la lengua incluye siempre la dimensión de la *comunidad lingüística*, aun cuando cada individuo tenga de algún modo *su*

propia lengua, así también cada *imagen histórica* y cada manera de descubrir la historia en su conjunto (por ej. la leyenda, la historia, etc.) ha de darse en una *comunidad histórica y cultural*, aunque en definitiva cada uno tenga de algún modo *su propia historia*.

Así pues, la historia en su conjunto se abre siempre desde el histórico «estar en el mundo». Sólo que con ello se da una singular relación dialéctica (3.2.1.1 y 4.4.5):

- Por una parte, el pasado es *un reino de hechos*, que se descubre a través de las fuentes; es, pues, algo objetivo, fijo e investigable. Ahí se funda la historia como ciencia particular con sus métodos refinados.
- Por otra parte, el pasado es lo que han sido el hombre y su mundo presentes. Es, por tanto, algo *que pertenece por sí al «estar en el mundo» del hombre*, sin que pueda separarse de eso.

Curiosamente, pues, el pasado es a la vez objeto y sujeto de su investigación. En toda investigación histórica *el hombre se estudia a sí mismo*. Y se estudia como individuo, como miembro de una sociedad histórica y, si se trata de la historia universal, como miembro de la humanidad.

Con ello la investigación de la historia adquiere la misma situación perspectivista que hemos visto en la imagen lingüística del mundo (4.4.4). *El sentido del acontecer pasado no se puede definir con independencia de nuestra situación*. El significado de los dos anillos en el ejemplo propuesto no se puede determinar de espaldas al curso de los sucesos personales y familiares. El sentido conjunto del pasado *depende de nosotros y con nosotros cambia de continuo*. Toda investigación histórica se realiza *en un círculo hermenéutico* (2.1.3). De ahí que la historia *se tenga que escribir siempre de nuevo*. No sólo porque los historiadores encuentran siempre nuevos materiales, sino también y sobre todo porque nosotros entendemos siempre la historia de modo distinto y cambiamos de punto de vista; y es que la historia *avanza*.

De ahí que, en el fondo, la historia como ciencia particular nunca pueda demostrar «cómo han sido las cosas realmente» (L. VON RANKE). No se puede investigar la historia al modo que se investiga la naturaleza. Por esa misma razón tampoco se demuestra viable la idea de una *ciencia unitaria*, o de un método único (2.2.3) para todas las ciencias reales (1.4.1.1). Sin duda que también en la historia existe algo así como (transmitidos a través de las fuentes) unos axiomas de protocolo o de base (4.6.3.1). Un ejemplo: «El 15 de mayo de 1955 los ministros de asuntos exteriores de Estados Unidos, de la URSS, de Gran Bretaña, Francia y Austria firmaron, en el Palacio Belvedere de Viena, el tratado estatal austríaco.» Pero la descripción histórica es algo más que una enumeración de tales hechos. Tiene que demostrar su conexión. Ahora bien a partir de la historicidad del historiador se dan en la formación de hipótesis y teorías, dentro de la historia, unos problemas radicalmente distintos de los que se plantean en las ciencias naturales (4.6.3.2-3). Si un historiador alemán y otro francés escriben la historia de 1790 a 1945, o si dos historiadores uno español y otro norteamericano trazan el cuadro histórico de los sucesos de Cuba y Filipinas en 1898, los resultados serán diferentes en razón de su diferente nacionalidad. Y no porque un historiador sea mejor que el otro ni porque uno

tenga más material que el otro, sino porque los acontecimientos en cuestión tienen para cada uno de los mentados historiadores una significación diferente. Se diferencian en la perspectiva a la que han de referirse tales sucesos. Una descripción común de la historia sólo se da cuando son los mismos los puntos de vista a los que ha de referirse un suceso.

Con lo cual no quiere decirse que sea inútil la aplicación a la historia de unos métodos de la mayor precisión y exactitud posibles. La historia necesita de tales métodos, porque se pueden investigar los acontecimientos pasados, y porque ya no nos los podemos apropiar en forma de mitos, sagas y leyendas. Pero ni siquiera los métodos más precisos cambian en nada por el hecho de que el suceso venga referido a un punto de vista constantemente cambiante dentro del actual «estar en el mundo», y se explique desde tal perspectiva. Si se pretendiera exigir al historiador la *objetividad,* que es posible en las abstracciones metodológicas de las ciencias de la naturaleza, equivaldría a condenar a muerte cualquier escritura de la historia. Y aquí se aplica, a propósito del punto de vista del historiador, exactamente lo que hemos dicho acerca de la imagen lingüística del mundo (4.4.4) y sobre la dialéctica del lenguaje (4.4.5): no habitamos en una determinada lengua o en un punto de vista determinado como habita el caracol en su concha. Podemos reflexionar, revisar y modificar nuestro punto de vista, y a ello justamente nos ayuda la historia. Pero volvemos a referirnos a esta perspectiva.

Nos remitimos a las explicaciones de HEINTEL[4], que hemos seguido en buena parte.

5.5.3. Naturaleza e historia

Son buenas las razones para diferenciar la *historia natural* de la *historia universal.* HEGEL escribe:

> Ante todo hemos de tener en cuenta que nuestro objeto, la *historia universal,* se desarrolla en el terreno espiritual. El mundo abarca en sí la naturaleza física y la psíquica; asimismo la naturaleza física [recuérdense el clima, las catástrofes naturales] y ya desde el principio prestaremos atención a esas relaciones fundamentales. Pero lo substancial [de la historia universal] es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como en sí misma, como un sistema de razón [filosofía natural, 3,4], ...sino sólo en relación con el espíritu. Ahora bien, el espíritu está en el teatro en el que nosotros lo contemplamos, en la historia universal, como en su realidad concreta... (*FdlH., Obras completas,* 11, 43).

Desde la historicidad del hombre se plantea como consecuencia la cuestión acerca del pasado de sí mismo y de su mundo. Ese mundo abarca naturalmente también las cosas naturales, pero en principio *sólo en el modo en que entran en el mundo descubierto y cuidado por el hombre* (por ej., como animales de caza, madera de construcción, cantera de piedra, etc.). La historia, que el hombre ya tiene abierta por el hecho mismo de su «estar en el mundo», es ante todo *un*

conjunto de acontecimientos en el terreno de la libertad. La naturaleza sólo entra en juego en la medida en que la libertad (espíritu) se enfrenta con ella y la cambia.

Sólo el hombre tiene historia. La historia se funda en el tiempo (5.5, introd.). Y el tiempo sólo se da cuando un sujeto lo hace presente recordando el pasado y esperando el futuro (3.4.3.2). Sólo el hombre está motivado por el pasado y proyectado a un futuro. Sin el hombre sólo hay desarrollos, pero no tiempo. Lo prehumano (el mundo inorgánico, las plantas, los animales) no tiene historia; sólo *gracias al hombre* adquiere una historia; historia que no es propiamente la historia de lo prehumano, sino más bien *la prehistoria del hombre.* El hombre, que es ser sensible (3.4.5) espíritu (4.2.2), *se* da por encima de la historia, como conjunto de acontecimientos en el terreno de la libertad, una historia natural que permanece referida a él como ser sensible.

La manera en que el hombre investiga la naturaleza y su historia depende de cómo ha descubierto la realidad mundana en ese su «estar en el mundo». *El concepto natural del hombre es un concepto histórico.* La historia de las ciencias naturales y de sus métodos muestra cómo va cambiando el concepto que el hombre tiene de la naturaleza. Por referir el hombre la naturaleza y su historia a la propia naturalidad (animalidad), su concepto de naturaleza depende en definitiva de cómo entiende su propia animalidad, su corporal «estar en el mundo». El alcance de la reducción temática y de la abstracción metodológica (1.4.1.2) de la moderna ciencia natural no es más que una de las múltiples posibilidades del hombre para entender su propia naturaleza y su historia.

A menudo naturaleza e historia se contraponen mutuamente como el reino de lo necesario y el reino de la libertad, como ámbito de los desarrollos que se repiten regularmente y como ámbito de conjuntos de actuación irreversible, fijados desde el origen y abiertos a un futuro. Mas tales contraposiciones pueden ponerse en tela de juicio: la historia de la naturaleza (por ej. en la evolución) ¿acaso no presenta también aspectos no necesarios, irreversibles y abiertos al futuro? ¿No contiene a su vez el proceso histórico muchas necesidades, regularidades y fijaciones? El pensamiento moderno con su interpretación del proceso natural como proceso evolutivo y con sus intentos de captar la necesidad y la ley de la historia ha conducido a una «historización de la naturaleza» y a una «naturalización de la historia» (cf. al respecto: SCHAEFFLER, 15-31).

La carta a los Romanos (8,19-22) alude a un aspecto particular del problema: «Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto.»

5.5.4. Filosofía de la historia

¿Tiene un sentido la historia? La pregunta comprende dos aspectos:

○ *Desde la historicidad del humano «estar en el mundo»* la historia tiene en cualquier caso el sentido de *ser la génesis del presente «estar en el mundo».* El hombre supone siempre en su actividad un *sentido* (5.4.2). Para que pueda entender su situación como posibilidad de sentido, ha de entenderla desde la historia de la misma. Nosotros sólo podemos vivir y actuar en nuestro presente de modo que *podamos captar y dar su sentido.* Por consiguiente, para poder actuar debemos entender la historia al presente como cargada de sentido. Ese *sentido subjetivo de historia* se presupone siempre que el hombre actúa. Y es un sentido relativo a nuestro punto de vista. Se determina desde nuestra praxis. Visto así, el sentido de la historia es el que *nosotros le damos* al actuar.

○ En un segundo aspecto se trata del problema de *si el conjunto del acontecer histórico es en sí y por sí coherente* o razonable. Aquí se dan dos tendencias:

● *La historia se concibe en analogía con la naturaleza,* bien sea como *el curso de las estrellas,* bien como *el proceso vital del viviente.* Por este camino se llega a una concepción *cíclica* de la historia, que en el caso extremo desemboca en *un eterno retorno de lo mismo* (NIETZSCHE).

Tales concepciones estuvieron muy difundidas en la antigüedad. Una transformación moderna de esta doctrina es la teoría de los *ciclos culturales* de O. SPENGLER. Según él todas las culturas tienen, en analogía con los seres vivos, un origen, una madurez y una decadencia.

En definitiva tales teorías jamás pueden incorporar *el campo de la libertad* (HEGEL) a esos procesos cíclicos, fatalistas y uniformes. Si la subjetividad humana afirma una autodeterminación desde la libertad, la historia humana no se puede concebir como un proceso de esa índole. Más bien habrá



Esquema 32: Concepción cíclica y lineal de la historia

que conectar esencialmente el curso de la historia con la autodeterminación libre e indisponible de los hombres que actúan en la historia.

- *La historia se entiende como un proceso de progreso, de evolución creciente y de emancipación del hombre.* Al principio ese proceso se entendió *teológicamente:* Dios opera el proceso; es él el que da a la historia universal el significado de *historia de la salvación.* Es él quien *educa* en la historia a la humanidad. Todo el acontecer tiene sentido en el marco de la *providencia* divina. Fue bajo la influencia de la imagen científico-natural del mundo (4.6.6), cuando se llevó a cabo una *secularización* del pensamiento histórico, una mundanización, que intenta explicar el sentido general del proceso histórico «con razones naturales» (por ej. el proceso de las ciencias, el cambio de la situación socioeconómica, etc.).

Vamos a referirnos especialmente a tres posiciones importantes en la filosofía de la historia:

5.5.4.1. Agustín

Supera de este modo la concepción cíclica de la historia, tan difundida en la antigüedad:

> Cristo ha muerto una sola vez por nuestros pecados, «pero ha resucitado de entre los muertos, de ahora en adelante ya no muere, y la muerte ya no podrá dominarle» [Rom 6,9]. (CD, XII, 14).

Con ello la historia tiene un *centro* irrepetible, desde el que hay que preguntarse por su origen y su final. La historia es una *historia de salvación operada por Dios entre la creación* [primera] *y el juicio* [final]. Es «como una poesía magnífica, adornada en cierto modo con toda clase de antítesis». Dios «compone» esa poesía desde la oposición de «dos reinos». Uno, el reino de Dios *(civitas Dei),* está formado por los elegidos que, por virtud de la gracia, viven en el sentido de Dios; el otro, el reino del mundo *(civitas terrestris)* lo componen los condenados, que siguen las concupiscencias humanas. Ambos reinos tienen sus propios representantes: el reino de Dios estuvo representado primero por Israel, luego por la Iglesia; el reino del mundo lo representan los grandes Estados, el último de los cuales es el imperio romano. Pese a lo cual los miembros de ambos reinos están mezclados en los representantes de los dos tipos, de tal forma que la oposición de los reinos permanece oculta dentro de la historia. El proceso histórico puede dividirse en varias *épocas,* que de un lado responden a *los días de la* creación *(¡naturaleza!)* y, del otro, a las *edades de la vida* humana. Ello quiere decir que la historia la configura Dios de un modo racional, o lo que es lo mismo, en analogía con la racionalidad de la creación primera (naturaleza) y del proceso natural de la vida del hombre. La *meta* de la historia, su

día séptimo, es el sábado eterno, la consumación escatológica del hombre y de su historia. Dicha meta de la historia *no es intrahistórica*.

5.5.4.2. Hegel

También aquí aparece la filosofía de la historia bajo el signo de la *teología*. Historia es *el progreso en la conciencia de libertad*, operado por la providencia divina. El espíritu subjetivo del hombre alcanza su auténtica realidad en *el Estado*, en el *espíritu del pueblo*. Los espíritus del pueblo de los Estados están en conexión con la historia universal:

> Los principios de los espíritus del pueblo están en general limitados, en razón de su peculiaridad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos existentes; y sus destinos y actos en su mutua relación constituyen la dialéctica manifiesta de la finitud de esos espíritus, de la cual brota asimismo como ilimitado el espíritu *general, el espíritu del mundo*, cuando es él el que ejerce su derecho —y su derecho es el supremo— sobre ellos en la *historia universal* como *juicio universal* (FD, § 340).

Convicción fundamental de la filosofía de la historia es «que la razón domina al mundo y que también en la historia universal hay que avanzar racionalmente». HEGEL desarrolla su filosofía de la historia *sobre el presente*, y *no sobre el pasado*. La marcha del espíritu universal alcanza su consumación en el presente. Con ello la historia se abre a la *praxis*.

5.5.4.3. Marx

En lugar del espíritu universal de HEGEL entra de la mano de MARX *la base material-económica* (el estamento de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción) en el sentido del *materialismo histórico* (2.4.1). Mediante la distribución del trabajo y la propiedad privada de los medios de producción se introduce un proceso *negativo;* el cual conduce a unas formas cada vez más radicales de enajenación humana y de explotación hasta la total y extrema deshumanización del hombre en el *proletariado* de la época capitalista. De modo análogo a la humillación y exaltación del Siervo de Dios (muerte y resurrección de Jesús), en la *revolución* proletaria la humillación más extremosa del hombre se transforma radicalmente en *la sociedad sin clases del hombre nuevo* que libera y desencadena un «sábado eterno» *intratemporal*, un nuevo cielo intrahistórico y una tierra nueva bajo el signo del comunismo. El proceso histórico prerrevolucionario, negativo y conducente a una humillación cada vez mayor, es por lo mismo sólo *la historia natural* del hombre nuevo; la verdadera historia sólo comienza con la revolución mundial. Lo importante es que MARX, comparado con HEGEL, pretende determinar también *el futuro* de un modo filosófico-histórico (sobre todo en su obra básica *El capital*).

5.5.4.4. Juicio

Todas las teorías, que conciben la historia como un conjunto de actuaciones progresivas y en sí coherentes, parecen haber estado siempre marcadas por *la teología cristiana*. En la visión cristiana la historia es una *historia de salvación*, que la providencia y la acción salvífica de Dios han hecho posible. El gran paradigma de esa filosofía de la historia es el camino que traza el Antiguo Testamento desde el Adán viejo hasta Cristo, el Adán nuevo, el cual hace posible *la libertad de los hijos de Dios*, que se consuma en el tiempo final o escatología. Incluso el materialismo histórico es en el fondo una teología secularizada.

Esta *pretensión absoluta de sentido* ¿cómo se puede concordar con la libertad del hombre que actúa en la historia?

- En el último AGUSTÍN esta pregunta conduce a una doctrina radical de la predestinación por parte de Dios, que pone por completo en tela de juicio la autodeterminación humana desde la libertad.
- En HEGEL late la amenaza de convertir al hombre en un mero accidente, en un simple elemento del que se sirve el espíritu universal a través de los espíritus del pueblo, para alcanzar la meta.
- En MARX el espíritu humano no es más que un reflejo de unos procesos económico-materiales, que determinan todo el acontecer.

Para la filosofía sigue siendo un problema sin resolver hasta qué punto es posible, *por encima del sentido subjetivo de la historia*, concebir esa historia como *algo coherente en sí y por sí*.

Tenemos que referirnos aún a cuatro conceptos, que han jugado un gran papel en todas las síntesis de filosofía de la historia:

- *Utopía* (gr., ningún lugar): se trata de la concepción de un estado de cosas que ni existe, ni tal vez pueda existir. Tal estado puede concebirse como un estado ideal o como una situación negativa en extremo. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia la *utopía* se contrapone críticamente al estado de cosas que existe en realidad. Y así actúa como una idea reguladora de signo positivo (algo deseable) o negativo (algo detestable; 4.3.2.2.2).
- *Eskhaton* (gr., lo último): se trata del estado último de cosas que remata la historia. Y se concibe o bien de un modo intratemporal (MARX: la sociedad sin clases) o bien más allá de la historia (AGUSTÍN: sábado eterno, nuevo cielo y nueva tierra, que Dios establece al final de la historia). La doctrina relativa al *eskhaton* se llama *escatología*.
- *Apocalíptica:* se trata de revelaciones (*apokalypsis:* gr., desvelamiento), presagios y expectativas del fin del mundo inminente. Se refieren a unas señales intrahistóricas de la catástrofe o consumación futuras. Originariamente se trataba de una síntesis «teológico histórico salvífica»: Dios operará el fin y la consumación. Hoy se trata a menudo de unas expectativas catastróficas, articuladas como una ciencia particular, como son, por ej., la problemática del medio ambiente, los límites del crecimiento, los indicios de generación biológica, superpoblación, la carrera de armamentos, etc. Típico de cualquier concepción apocalíptica de la historia es que el acontecer final se

espera de tal modo que ni puede detenerse ni modificarse ni influir en medida alguna por la praxis humana.

- *Profética:* la profecía bíblica concibe de tal forma el conjunto del acontecer, que está siempre configurado por Dios *y* por el hombre. El acontecer viene determinado por la fidelidad y lealtad inmutable de Dios, refrendada por un pacto, y la fidelidad cambiante del hombre. La llegada de la salvación o de la condenación anunciadas depende siempre, por consiguiente, también del hombre (por ej., de su conversión o endurecimiento). El pensamiento apocalíptico y profético están en una relación mutua de tensión, que es decisiva para toda la filosofía de la historia.

5.6. Sociabilidad

El «estar en el mundo» del hombre es un *«estar con»*, un ser junto con otros hombres. El hombre sólo puede completarse, desarrollarse y realizarse como fin de sí mismo a una con otros hombres. Es un hecho que hemos aprendido con el ejemplo del *lenguaje:* el espíritu humano (transcendentalidad) se realiza lingüísticamente. Pero a través del lenguaje está siempre en diálogo con otros (4.4.3). Decimos que el *hombre es social por naturaleza.*

Podemos distinguir dos formas fundamentales de sociabilidad humana:

- *Comunicación:* se trata aquí del ámbito de los *encuentros y relaciones* interhumanos. Los hombres entran en comunicación como *yo y como tú.* Se hablan entre sí, se reconocen como hombres, se estimulan mutuamente para su autorrealización, se educan unos a otros y entre sí constituyen una *comunidad.* Hablamos de la *relación personal* de los hombres. La comunidad como relación personal se consuma en el *amor.*

Sólo en la época moderna ha tomado la filosofía plena conciencia de la comunicación y de la comunidad personales. Según J.G. FICHTE, el hombre «sólo se convierte en un hombre a una con otros hombres»; «para ser hombres tienen que ser varios». Pues el hombre necesita de la «incitación a la libre actividad personal». La forma más primitiva de incitación es la educación: «Todos los individuos tienen que ser educados para hombres, pues de otro modo no llegarían a ser hombres.» (*Obras completas,* I, 3, 347ss). Sin duda que por la generación el hombre se convierte en *un individuo de la especie humana.* Pero la forma única y específica en que exhibe su individualidad al autorrealizarse le presenta como *persona.* Los individuos tienen que llegar a ser personas. Para ello necesitan de la acogida, el reconocimiento, la incitación a la autorrealización, de la educación y del amor por parte de otras personas. En ese sentido *sólo con el tú se convierte el hombre en un yo.* «En mutua relación alcanzan los hombres el pan del cielo de la mismidad» [del ser ellos mismos] (M. BUBER, I, 423).

- *Cooperación:* se trata aquí de que los hombres *colaboren con vistas a una meta común. Los bienes materiales y los valores culturales,* que son necesarios para la autorrealización, sólo pueden lograrse en común. Hablamos de la *relación social* del hombre, que se realiza en el *trabajo.*

La idea de que el hombre está por su misma esencia en una relación social es muy antigua. ARISTÓTELES alude al hecho de que los hombres se aúnan esencialmente con vistas a un bien. Ese bien, que ha de realizarse en común *(común bienestar),* no puede ser la mera existencia, sino que ha de posibilitar la existencia *buena* de los hombres. «Pero quien no está en condiciones de vivir en una comunidad, o no necesita de la misma... es o un animal salvaje o un dios» (*Pol.*, I, 2). Distingue tres planos de relación social: el plano fundamental de la *familia,* las múltiples cooperaciones para satisfacer las necesidades y, finalmente, el plano del *Estado,* que culmina la relación social. También TOMÁS DE AQUINO y HEGEL admiten esa distinción. Hoy adquiere además una especial importancia la cooperación *a escala mundial.*

> El hombre es por naturaleza un animal político o social. Así se demuestra por el hecho de que un hombre no se basta a sí mismo, cuando vive solo, porque la naturaleza sólo ha provisto suficientemente al hombre en algunos aspectos. Así le ha dotado de razón por la que puede proveerse de todo lo necesario para la vida, como alimento, vestido y cosas similares. Mas para hacer todo eso no es bastante un hombre solo. De ahí que al hombre le venga impuesto por la naturaleza el vivir en sociedad (TOMÁS DE AQUINO, *Cg.*, III, 85).

A menudo se contraponen comunicación y cooperación, relación personal y social, amor y trabajo, mediante las expresiones *comunidad y sociedad.*

5.6.1. Conflictos

La sociabilidad del hombre provoca tensiones y conflictos. Lo cual no es nada negativo. La autorrealización no se lleva a término sin crisis. Las necesita, para ponerse a prueba en las mismas y para superarlas. Mencionamos tres conflictos estrechamente relacionados entre sí:

○ *El individuo y la comunidad general:* para su autorrealización la persona necesita de *un espacio de libertad.* Esa exigencia puede entrar en conflicto con *las exigencias de la comunidad.* En la relación personal (con la comunidad o grupo) se realiza la conciliación de ambas exigencias primordialmente mediante el *amor* (reconocimiento y consideración recíprocos, buena disposición a la renuncia); en la relación social (sociedad, Estado) primordialmente mediante el *derecho.*

KANT llama a esos conflictos la «sociabilidad insociable de los hombres, es decir, la inclinación de los mismos a entrar en sociedad, que sin embargo va ligada a una resistencia permanente, la cual amenaza de continuo con separar a esa sociedad». Dos posiciones extremas destacan siempre un punto de vista a costa del otro:

- el *individualismo* disuelve por completo lo general en espacios individuales de libertad, en los que domina el capricho.
- el *colectivismo* ve en el individuo un simple elemento de lo comunitario, con lo que no hace justicia a su sentido personal.

Volveremos sobre ambos extremos en la ética social.

○ *Amor y trabajo:* la autorrealización sólo se cumple en amor *y* trabajo. Pero uno y otro aparecen en constante tensión. Si, por ej., contraponemos al trabajo («profesional») la familia, la comunidad o la libertad en general, ambos aspectos parecen excluirse, dividiendo la vida en dos campos. El trabajo aparece como algo impersonal, y a menudo como una carga o servidumbre, mientras que la relación personal es algo libre, «nada fatigoso» y sin ninguna obligación social.

Ambos campos se presionan mutuamente. El dolor del trabajo se deja sentir en las relaciones personales, mientras que las crisis en las relaciones personales se reflejan también en el trabajo. Hay marxistas que consideran posible una plena conciliación de trabajo y amor. La alienación del hombre en el trabajo estaría condicionada por circunstancias externas y desaparecería con el cambio de la situación. Entonces desaparecerían las barreras entre ambos campos. Esto puede ser una utopía, pues sin duda alguna que la alienación en el trabajo y las crisis en las relaciones personales no se fundan sólo en las circunstancias externas (por ej. las económicas; 2.4). Pese a lo cual es extremadamente importante la exigencia de una *humanización del trabajo* y de un *proceso laboral más comunicativo y comunitario.* Asimismo es importante que una comunidad viva (familia, grupo, vecindario, etc.) no se hunda por una sobrecarga de trabajo «fuera de casa» (por ej. horas extraordinarias, pluriempleo, etc.), sino que pueda asumir tareas de cooperación. La comunicación debería incluir cooperación, y la cooperación una comunicación.

○ *Dependencia y emancipación:* en sus relaciones personales y sociales los hombres sufren múltiples dependencias. Hay una dependencia *natural* (por ej., la de los hijos respecto de los progenitores, que se supera en el proceso educativo), una dependencia fundada *en las estructuras originadas* por la sociedad y la historia (por ej. en el campo de la cooperación económica), una dependencia que es *minoría de edad imputable a uno mismo* y una dependencia *enfermiza* (por ej. la esclavitud, la toxicomanía). La emancipación en tanto que autorrealización entra en conflicto con la dependencia.

Podemos señalar tres estadios en la eliminación de ese conflicto:

● En primer lugar hay simplemente una dependencia que no se ve como tal. Pensemos, por ejemplo, en la dependencia del niño pequeño respecto de sus padres.

● Ahora el hombre es consciente de su dependencia, sale de su minoría de edad y lucha contra aquello de lo que depende. Piénsese, por ej., en el niño durante su pubertad, en las épocas históricas de la ilustración (por ej. 4.2.3.3), en el *pathos* de la revolución, en la «furia de la negación» (HEGEL). De primeras parece que el rechazo de la dependencia no conoce fronteras de ningún género.

● Cuando el hombre madura no sólo comprende su dependencia sino también los límites de su posible independencia. Ha pasado la pubertad, la ilustración ha sido superada (4.2.3.4) y la reconciliación se hace posible. El marco de la emancipación se encuentra en el amor (comunidad) y en el derecho (sociedad).

Ciertamente que la eliminación pocas veces es definitiva, pues el conflicto reaparece. La emancipación se enfrenta entonces contra la falta de amor en la comunidad y la

injusticia de la sociedad. Ahora ya no se trata (como en la pubertad) de una furia de negación, sino de una crítica determinada mediante la cual pueden continuar desarrollándose a través de la comunidad y sociedad. Parece, por lo demás, que algunos hombres se mantienen siempre como niños pequeños o como jóvenes púberes.

5.6.2. Sexo

La naturaleza humana era antes muy diferente de como es hoy día. Al principio hubo tres clases de hombres: los dos sexos que subsisten hoy día y un tercero, compuesto de estos dos, y que ha sido destruido y del cual sólo queda el nombre. Este animal formaba una especie particular, que se llamaba andrógina, porque reunía el sexo masculino y el femenino, pero ya no existe y su nombre es un oprobio. En segundo lugar, tenían todos los hombres la forma redonda, de manera que el pecho y la espalda eran como una esfera y las costillas, circulares, cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras fijas a un cuello orbicular y perfectamente parecidas; una sola cabeza reunía estas dos caras, opuestas la una a la otra; cuatro orejas, dos órganos genitales y el resto de la misma proporción. Marchaban erguidos como nosotros y sin tener necesidad de volverse para tomar todos los caminos que tenían. Cuando querían ir más de prisa se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros y avanzaban rápidamente por un movimiento circular, como los que con los pies en el aire hacen la rueda... Sus cuerpos eran robustos y vigorosos y sus ánimos esforzados, lo que les inspiró la osadía de subir hasta el cielo y combatir contra los dioses...

Zeus examinó con los dioses el partido que se debería adoptar... Por fin, después de largas reflexiones y de tener en cuenta que si los hombres desaparecieran, desaparecerían también el culto y los sacrificios que aquéllos les tributaban, se expresó Zeus en estos términos: Creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y de tenerlos más reprimidos, y es disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos... Hizo el dios la separación que acababa de resolver, cortó a los hombres en dos mitades, lo mismo que hacen los hombres con la fruta... A continuación ordenó a Apolo que curara las heridas y que colocara la cara y la mitad del cuello en el lado por donde se había hecho la separación, a fin de que la vista del castigo los volviera más modestos. Apolo les puso la cara del modo indicado y recogiendo la piel cortada sobre lo que hoy se llama el vientre, la reunió a la manera de una bolsa que se cierra dejando una apertura en medio, que es lo que llamamos ombligo...

Una vez hecha esta división, cada mitad trató de encontrar aquella de la que habia sido separada, y cuando se encontraban se abrazaban y unían con tal ardor en su deseo de volver a la primitiva unidad, que perecían de hambre y de inanición en aquel abrazo, no queriendo hacer nada la una sin la otra... y así iba extinguiéndose la raza. Movido Zeus a compasión, imagina un nuevo expediente: pone delante los órganos de la generación, que antes estaban detrás; se concebía y vertía la semilla, no el uno en el otro, sino sobre la tierra como las cigarras. Zeus puso delante aquellos órganos y de esta manera se verificó la concepción por la conjunción del varón con la hembra. Entonces, si la unión se verificaba entre el hombre y la mujer, eran los hijos el fruto de ella; pero si el varón se unía al varón, la saciedad los separaba muy pronto y volvían a sus trabajos y otros cuidados de la vida. De ahí procede el amor que naturalmente sentimos los unos por los otros, que nos vuelve a nuestra

> primitiva naturaleza y hace todo por reunir las dos mitades y restablecernos en nuestra antigua perfección... Estas dos mitades se buscan siempre (PLATÓN, *Banquete,* 189*d*-191*d*; colección Austral, p. 105-107).

Hemos visto que el hombre incluso biológicamente no es un animal (5.3). Por lo que la sexualidad en el hombre tiene una singular importancia antropológica. Sin duda que la sexualidad se fundamenta en la animalidad del hombre (3.4.5.1) y, por ende, está condicionada biológicamente. En el corporal «estar en el mundo» del hombre todo lo biológico *lleva una marca humana y tiene importancia personal.* De ese modo la diferencia de los sexos no es en el hombre una exterioridad «meramente biológica», sino que todo el humano «estar en el mundo» radica en esa diferencia.

A través de dicha diferencia viene dada una *diversidad* originaria, aunque al propio tiempo una originaria *referencia* mutua de los sexos. Tal referencia es *fundamental* para la comunidad humana en un sentido perfectamente definido. Lo expresado por PLATÓN en el mito citado lo resume escuetamente ARISTÓTELES:

> Ante todo deben unirse quienes aisladamente no pueden subsistir, como lo femenino y lo masculino... (*Pol.,* I, 2, 1252*a*).

En esa conjunción ve ARISTÓTELES el origen esencial y natural de toda comunidad y sociedad. También HEGEL establece la verdadera unidad social en el amor de varón y mujer, del que dice:

> Amor equivale en general a la conciencia de mi unidad con otro, de tal modo que yo no estoy aislado en mi mismo, sino que logro mi autoconciencia sólo dejando de lado mi propia preocupación y en virtud de saberme como una unidad de mí con otro y de otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, es decir, moralidad en forma natural... El primer elemento del amor es que yo no quiero ser una persona autónoma para mí mismo y que, si lo fuera, me sentiría deficiente e incompleto. El segundo elemento es que me logro a mí mismo en otra persona, que alcanzo en ella lo que ella a su vez obtiene en mí (FD, § 158).

Siguiendo el pensamiento de PLESSNER (5.3) nos hemos referido ya a la relación singular de interioridad y exterioridad en el corporal «estar en el mundo» del hombre. SARTRE ha estudiado ese fenómeno en su análisis del *pudor,* que originariamente se funda en el hecho de que en mi manifestación corporal estoy expuesto a la mirada del otro. De hecho toda la antropología está vinculada al *vestido* (¡la moda!). Vemos también aquí la diferencia entre ser cuerpo y tener cuerpo: por una parte, *somos* nuestro cuerpo y aparecemos ante la mirada del otro; por otra, *tenemos* nuestro cuerpo y configuramos nuestra manifestación por cuanto que nos vestimos, cortamos el pelo, nos afeitamos, perfumamos y adornamos de una forma determinada.

Pero si *configuramos* nuestra manifestación (externa), siempre *expresamos* de algún modo nuestra interioridad. Tal estado de cosas está emparentado con

el *lenguaje*. Así como en el lenguaje se trata de la unidad de expresión manifestante (palabra) y de su significación «interna», así también en nuestra manifestación externa expresamos una interioridad. Existe ahí realmente una posibilidad importante: podemos expresar algo (en lenguaje y manifestación) que está en contradicción con nuestra interioridad. El hombre puede manifestar lo que en modo alguno piensa. Puede *mentir*. Lo que en el lenguaje y la manifestación expresamos frente a los otros, cabalga sobre la diferencia entre *veracidad y mentira*.

En el campo de lo sexual la explicación expresiva, significativa de la manifestación, del darse, del comportarse, del mostrarse, tiene una importancia capital. Desde la mirada cargada de relaciones se extiende la paleta de las posibilidades de expresión sobre las múltiples formas del lenguaje y de la ternura. Por *erotismo* podemos entender «la componente de la sexualidad humana sensible y ligada al instinto, sobre la que descansa en definitiva todo refinado placer sexual y todo arte amoroso». En este sentido el erotismo pertenece esencialmente a la manifestación, a la expresión. «El placer no es fin en sí mismo; *es un símbolo*» (P. RICOEUR[1]).

Pero en la sexualidad humana late también el problema siguiente: *¿Lo que se expresa eróticamente es verdadera expresión de un sentimiento respecto del otro o es la sexualidad un fin en sí misma carente de sentimiento?* En un sentido perfectamente definido la expresión sexual es *unívoca*. El beso, la ternura, la superación del pudor, la unión, son cosas todas que laten en la expresión *amor*. La expresión sexual humana tiende a ser una expresión de amor. La sexualidad humana tiene en principio un sentido de amor; se consuma, desarrolla y realiza sólo cuando el erotismo, dominante en ella, expresa amor. Y aquí subyace al mismo tiempo el núcleo del problema *moral* de la sexualidad humana.

J. PIEPER traduce el «te quiero» por un «es bueno que existas». A. PFANDER llama al amor «un tomar partido en favor de la existencia del amado». G. MARCEL dice: «Querer a una persona equivale a decir: No morirás.» Así pues, el amor es un sí al tú, un compromiso afirmativo, reconocedor y de apoyo en favor del otro. Justamente ese sentimiento viene exigido por la esencia misma de la sexualidad humana. Deriva de la libre decisión en favor de la persona del otro. Sólo en ese sentimiento se desarrolla un compañerismo: «Esa riqueza de vida la logra el amor en el trueque de todos los pensamientos, de todas las variedades del alma, por cuanto que busca infinitas diferencias y encuentra infinitas uniones, se vuelve a toda la múltiple variedad de la naturaleza para beber amor de la vida de cada una» (HEGEL). En consecuencia se desfigura por completo el sentido de la sexualidad humana, cuando no se ve en ella más que instinto y afán de placer. V.E. FRANKL apunta además que el placer como fin en sí mismo, el placer sin amor, se autodestruye: «cuanto alguien más se interesa por el placer, tanto más le destruye el placer».

La sexualidad como autometa, carente de sentimiento y «desamorada» tiene la tendencia *a usar del otro como de un medio*, a convertirlo en objeto, en una *mercancía*, a *abusar* de él; pero también a convertirse a sí mismo en mercancía, a *envilecerse*. Precisamente en el campo en que por naturaleza se

asienta el amor es por ello posible la humillación más extrema y el desamoramiento más pernicioso del hombre.

El amor está radicalmente marcado por el hecho antropológico de que el hombre es *histórico* (5.5). No puede acabar como el animal en el presente inmediato, sino que viene motivado por el pasado y se proyecta hacia el futuro. Por ello tampoco el amor puede establecerse en el mero presente (esta noche, este fin de semana, estas vacaciones, etc.), sino que en él se problematizan pasado y futuro. Lo cual quiere decir que si el amor está ahí y no como simple sexualidad, que es meta en sí misma, se encuentra en la exigencia de sentido de la *fidelidad*. La fidelidad *garantiza el sí al tú en el tiempo*. Sólo la fidelidad realiza el amor.

Por ello, el amor está, según MARCEL, en la tensión esencial de fidelidad y traición *(fidélité et trahison)*. Es sorprendente que muchos marxistas entiendan la fidelidad en general desde el afán de posesión, que pretende hacer del otro una propiedad privada.

Surge así el *matrimonio* como la comunidad en que se sitúa la sexualidad humana.

> HEGEL rechaza la concepción que entiende el matrimonio sólo desde la sensación, el sentimiento y la inclinación, aunque la atracción particular sea su punto de partida. Porque si el amor «es una sensación, la contingencia permite en cualquier consideración una forma que no puede tener lo moral. El matrimonio, por tanto, conviene definirlo de manera más precisa, como el legítimo amor moral, con lo que desaparece del mismo lo caduco, caprichoso y meramente subjetivo» (FD, § 161).

Por darse el matrimonio como una comunidad *básica* en la tensión de fidelidad y traición, constituye la «apuesta suprema de nuestra cultura» (P. RICOEUR). Sin embargo hemos de referirnos también al hecho de que también en el *celibato* (por ej. los votos de los religiosos) existen múltiples posibilidades de autorrealización.

5.6.3. Familia

De ARISTÓTELES deriva el texto siguiente que, pese a su antigüedad, merece consideración, y habría que discutirlo:

> La afección entre marido y mujer es evidentemente un efecto directo de la naturaleza. El hombre, por naturaleza, se siente más inclinado a unirse de dos en dos, que a hacerlo con sus semejantes mediante la asociación política. La familia es anterior al Estado, y es aún más necesaria que el Estado, porque la procreación es un hecho más común que la asociación entre los animales. En todos los demás animales la aproximación de los sexos no tiene otro objeto ni otro alcance. Por lo contrario, la especie humana cohabita, no sólo para tener hijos, sino también para sostener todas las demás relaciones de la vida. Bien pronto las funciones se dividen, puesto que la del hombre y la de la mujer son muy diferentes, y los esposos se completan

mutuamente, poniendo en común sus cualidades propias. Ésta es, precisamente, la causa por la que en esta afección se encuentran, a la vez, lo útil y lo agradable... Los hijos, en general, constituyen un lazo más entre los cónyuges, y así se explica por qué éstos se separan más fácilmente cuando no los tienen, porque los hijos son un bien común de los dos esposos, y todo lo que es común es prenda de unión, (EN, VIII, 14, 1162*a*; colección Austral [Selecciones], p. 279).

Si todo lo «biológico» tiene en el hombre una importancia personal, también la tiene el hecho de que la realización de la sexualidad esté referida biológicamente a la concepción y el embarazo. El amor (matrimonio) de hombre y mujer incluye, por consiguiente, una subordinación antropológica al *niño*. HEGEL describe así esa conexión:

> Entre varón y mujer la relación de amor no es todavía objetiva, pues aunque la sensación sea la unidad substancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Ésa sólo la alcanzan los progenitores en sus hijos, con los que tienen ante sí el conjunto de la unión. La madre ama en el hijo al marido, y éste a la esposa; ambos tienen ante sí su amor en el hijo. Mientras que en la hacienda la unidad sólo está en una cosa externa, en los hijos está en una cosa espiritual, en la cual los padres se aman y la aman (FD, § 173).

En ese sentido la familia es unidad de padres e hijos. El *niño,* que según PORTMANN nace antes de tiempo (5.3), tiene una *referencia* primera y radical a la protección y educación. Las ciencias humanas ilustran esta necesidad fundamental del niño de una dedicación amorosa, del calor y amparo de un hogar, de una vinculación fuerte y duradera entre las personas que le pertenecen. Esa necesidad del niño se refiere ante todo y primordialmente a sus *progenitores*. Ni la paternidad ni la maternidad pueden tampoco considerarse como exterioridades biológicas, sino que tienen una *importancia personal.* En esa medida tienen un valor en la autorrealización del hombre, como varón y como mujer, que como progenitores están referidos al hijo que los necesita. Aparece así la familia como unidad *natural,* «anterior y más necesaria aún que el Estado» (ARISTÓTELES).

Esta visión de la familia se encuentra también en las convenciones de derechos humanos en la ONU de 1966. El art. 10 del pacto sobre derechos económicos, sociales y culturales establece, en efecto, «que la familia como célula natural de la sociedad, sobre todo en su fundación y durante el tiempo en que es responsable del cuidado y educación de los niños necesitados de apoyo, debe gozar de la mayor protección y asistencia posible». El art. 13 habla del derecho de los padres «a cuidar de la educación religiosa y moral de los hijos conforme a sus propias ideas». También el pacto sobre derechos civiles y políticos destaca la función de la familia como célula natural de la sociedad (art. 23) y el derecho de los padres a la educación (art. 17 y 18).

La familia brinda de modo singularísimo la posibilidad de unir entre sí comunicación y cooperación, amor y trabajo (5.6). Pero con el progreso de la industrialización no cabe la menor duda de que se ha introducido una separa-

ción cada vez mayor del trabajo intrafamiliar (educación, labores domésticas, jardinería, etc.) y del extrafamiliar (la ocupación remunerada fuera de la casa), que ha cambiado la función de la familia. Tales cambios no han de equivaler a una pérdida de funciones. Las nuevas perspectivas podrían abrir también a la familia nuevas posibilidades.

Conviene advertir que la familia, como célula natural de la sociedad, no sólo tiene como destino el ser una sociedad *cerrada*, sino que también ha de permanecer *abierta* al exterior. La familia nuclear está destinada ante todo, y por su misma naturaleza, a unir a las generaciones entre sí (por ej. los abuelos con los nietos), a cultivar el parentesco y a formar vecinos. Un incremento del tiempo libre y una mayor humanización de la vivienda podrían conferir al trabajo intrafamiliar y al que va más allá de la familia viejas funciones y nuevas tareas en una forma renovada: la superación del aislamiento de las generaciones entre sí, la liberación de los ancianos de su soledad, el contribuir a la configuración del espacio de la vivienda, la asunción de tareas de cuidado y solicitud, las múltiples formas de ayuda entre el vecindario y de comunicación más allá de los límites familiares, etc. Para lo cual es necesario sin duda un cambio de mentalidad respecto, por ejemplo, a la valoración del trabajo dentro de la familia. Cerrazón y apertura, el dentro y el fuera, la protección hogareña y el abrirse a lo extraño forman un todo. Son realidades que se encuentran en una relación dialéctica (3.2.1.1); una cosa necesita de la otra.

Ciertamente que el matrimonio está montado para convertirse en una familia. Pero, así como en el celibato existen múltiples posibilidades de autorrealización (5.6.2), también se dan dentro de un matrimonio sin hijos (cf. el relato *El paseante del bosque* de A. STIFTER).

5.6.4. Sociedad

De ordinario hoy se entiende por *sociedad* el espacio entre familia y Estado que «aparece como un fenómeno que se mueve en sí mismo y que se entiende como un "proceso social"» (R. KÖNIG). La sociedad es el espacio de la *cooperación social* (5.6). Su configuración se realiza *desde el sistema de necesidades*. Porque el hombre «debe empezar por crearse la posibilidad de vivir» (PLESSNER), sus propias necesidades le empujan a colaborar con los otros.

La necesidad de vivienda y vestido, la necesidad de no dejar ya los alimentos crudos sino de prepararlos adecuadamente y de destruir su inmediatez natural, hace que el hombre no lo tenga tan cómodo como el animal y que no pueda tenerlo tan cómodo como el espíritu. La inteligencia, que capta las diferencias, multiplica esas necesidades y, puesto que el gusto y la utilidad se convierten en criterios de enjuiciamiento, las mismas necesidades quedan afectadas por ello. En definitiva ya no es la necesidad sino la opinión lo que ha de satisfacerse, y justamente es propio de la formación el dividir lo concreto en sus peculiaridades. En la multiplicación de las necesidades subyace precisamente un impedimento de los deseos, pues cuando los hombres necesitan muchas cosas, el impulso por lograr una cosa de la que están necesitados no es tan fuerte, y es una señal de que la necesidad no es tan apremiante (HEGEL, FD, § 190).

Primero están las necesidades elementales (alimentación, vestido, vivienda), que se diferencian en múltiples formas. En la pluralidad de las fijaciones y de los objetos de esas necesidades se desarrolla el interés por la *formación* teórica (saber) y práctica (poder), entrando en el sistema de necesidades. El espíritu humano carece de libertad en tanto se orienta a *las necesidades naturales*. Son parte de la libertad el conocer *su necesidad más auténtica como espíritu*, cual sería la necesidad de producir creativamente una obra bella (*arte*, 1.4.3), de salir al encuentro de lo divino (*religión*, 1.4.2) y el someter a estudio el cotidiano «estar en el mundo» en sus últimas condiciones *(filosofía)*.

Los dos grandes campos de la cooperación social los designamos *economía y cultura*. Por una parte, en tales campos existe la tendencia a *la división del trabajo y a la especialización*. Por otra parte, se organizan *agrupaciones (asociaciones)* de intereses y convicciones. En tales agrupaciones se articula la multiplicidad incalculable de la vida social. Constituyen un *entramado social de fuerzas*.

En tiempos pasados las Iglesias, los Estados y los gremios eran fuerzas sociales de esa índole. Hoy, además de las Iglesias, se cuentan ahí los partidos, los sindicatos, las asociaciones de empresarios, campesinos, consumidores, las asociaciones familiares, etc. En nuestro tiempo las asociaciones, que se forman espontáneamente y que con su organización se orientan hacia unos objetivos perfectamente determinados (como son, por ej., las iniciativas ciudadanas), juegan un papel cada vez más importante.

A medida que avanza el proceso social «semoviente», produce siempre nuevas necesidades, que intenta satisfacer. Con ello «aumenta la acumulación de riquezas», por una parte, mientras que, por otra, y debido a la creciente especialización, crece «el aislamiento y delimitación del trabajo especial y con ello la dependencia» (HEGEL). Por sí mismo el proceso *no es racional*. Ha sido sobre todo *la crítica neomarxista* a ese proceso semoviente (2.4.3) la que ha sensibilizado a la opinión pública, mostrando los aspectos caóticos, destructivos y alienantes que comporta ese proceso.

Muchas de las necesidades provocadas por la publicidad son necesidades aparentes, que ocultan y agravan las verdaderas necesidades humanas. El crecimiento ilimitado y sin control de la industria destruye *el medio ambiente:* el entorno natural del hombre está en los límites de la sobrecarga; el desarrollo de nuestras ciudades se ha orientado al crecimiento salvaje del comercio y de la producción, sin tener en cuenta las verdaderas necesidades de los niños, de las familias, de los ancianos (cf. A. MITSCHERLICH). La desmedida de una cooperación raquítica oprime la necesidad fundamental de una comunicación humana (5.6). El amor y el trabajo degeneran irremediablemente. El consumismo aplasta la creatividad y la formación. En medio del bienestar general surge una proletarización cultural. La falta de sentido a que conduce el proceso semoviente, suscita esas *crisis de sentido*, que se evidencian en el consumo sin mesura, en el afán desmedido de placeres, en las drogas, el alcoholismo, etc. La familia sufre una opresión y sólo entre gravísimas dificultades puede llevar a cabo sus cometidos, decisivos para toda la sociedad.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nacido en Stuttgart (1770) y muerto en Berlín (1831), representa con su sistema absoluto el cierre y culminación del idealismo alemán. Su propósito fue conjugar dialécticamente el planteamiento ontológico de Aristóteles y el planteamiento transcendental de Kant.

¿Cómo encontrar una salida a esa *crisis social*? La llamada a otras *alternativas* es hoy más apremiante que nunca. HEGEL, que fue el primero en analizar esta problemática, descubre *dos raíces* de las que podría surgir una renovación: *la familia* y *las asociaciones* ciudadanas. De esas dos raíces debería brotar una nueva reflexión sobre *las verdaderas necesidades humanas* y un nuevo *ethos*. La posibilidad de una humanización de la sociedad, de una configuración racional del proceso semoviente, parece depender de esa nueva orientación.

5.6.5. Estado

ARISTÓTELES llama al hombre *animal político;* entendiendo por ello que la sociabilidad del hombre está ordenada por naturaleza al Estado. Sólo dentro del Estado consigue la humanidad aquel grado de autonomía *(autarkia)* que hace posible la autorrealización del individuo en sociedad y comunidad. El Estado es, por tanto, *una sociedad en su conjunto, que ha de garantizar de modo eficaz y universal las condiciones de autorrealización de los ciudadanos.* Su objetivo es *el bienestar comunitario* de sus ciudadanos. Para ello está provisto de la *fuerza y autoridad suprema,* que ejercita mediante la *legislación,* el *gobierno* (ejecutivo) y la *función judicial* (justicia). En las tareas del Estado podemos distinguir cuatro campos:

6.5 ○ *El derecho:* el Estado es ante todo la «reunión de una multitud de personas bajo unas normas jurídicas» (KANT), y como tal ha de salvaguardar el orden jurídico y pacífico en el interior como un *Estado de derecho.*

○ *Seguridad exterior:* el Estado tiene que salvaguardar de forma eficaz la independencia exterior (ejército y política exterior).

○ El Estado tiene que garantizar *las condiciones sociales, culturales y económicas* para la autorrealización de sus ciudadanos. Esto se da mediante una política social, cultural y económica. En este campo actúa el Estado de manera *subsidiaria* (o supletoria), mediante el apoyo y potenciación de la familia y de las fuerzas sociales.

○ En qué medida puede salvaguardar el Estado, mediante el derecho y una política de seguridad, social, cultural y económica, la humanidad de una sociedad, depende del grado en que puede ser real como *idea ética* a partir de la sociedad (HEGEL).

En el concepto de Estado como idea ética entran las otras tareas. ARISTÓTELES ve el cometido principal del Estado en que mediante la justicia de las leyes haga posible *la vida buena* de los ciudadanos en todos los aspectos. Según HEGEL, el Estado, como «realidad de la idea ética» frente al proceso social semoviente (5.6.4), es «lo *racional* en si y por sí», en el que las raices naturales de la razón y del *ethos* del Estado deben estar en la familia y en las asociaciones ciudadanas. Desde esas raíces se forma, *partiendo de abajo,* la idea ética del Estado como identidad racional de los ciudadanos. KANT piensa, por el contrario, que la tarea del Estado se limita en el interior a su papel de Estado jurídico que señala a cada ciudadano el espacio para su autorrealización, sin que él

mismo llegue a ser una idea ética. Para MARX el Estado (y con él el derecho) no es en el fondo más que un instrumento de la clase dominante; y piensa que la revolución proletaria acabará haciendo inútil el Estado. Y ello porque, si la revolución cambia las relaciones sociales, entonces el proceso social llegará a ser bueno por sí mismo y ya no será necesario el Estado.

El progreso en la conciencia de libertad comporta el que el Estado pueda asumir sus tareas sólo como una *democracia libre,* es decir, en el «gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo» (A. LINCOLN).

5.6.6. Humanidad

Jamás en la historia ha tenido el hombre una conciencia tan viva de ser miembro de la humanidad como la tiene hoy. El sistema moderno de intercambios y noticias permite sentir el mundo como una unidad. La política y la economía mundiales ponen de manifiesto la estrecha conexión a escala mundial de los Estados y sistemas de alianza dentro de un único acontecer a escala planetaria. Los problemas del primero, segundo y tercer mundo enfrentan a la humanidad con unos problemas comunes. Una nueva guerra mundial amenazaría la existencia de la humanidad en su conjunto.

Mientras en el plano internacional y de la humanidad no exista una autoridad suprema que, a escala mundial, imponga eficazmente las condiciones jurídicas, sociales, culturales y económicas de autorrealización para todos los hombres y pueblos, esa autoridad suprema está en cada uno de los Estados. El ordenamiento internacional del derecho y de la paz, la lucha contra el hambre y el subdesarrollo así como el futuro común del planeta están, por tanto, confiados a la libre cooperación de los Estados así como a los procesos sociales (económicos y culturales) que sobrepasan las fronteras.

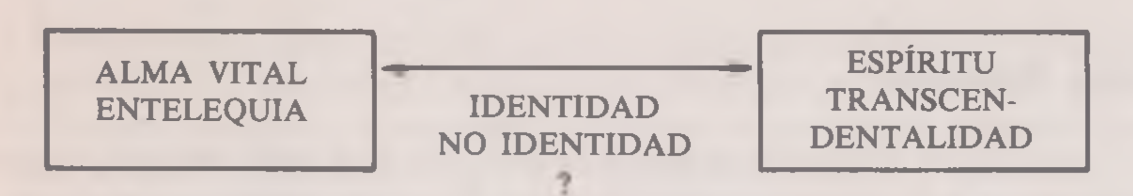
La idea de la misma naturaleza y de la dignidad idéntica de todos los hombres impone el concepto de *los derechos humanos,* a los que sólo hacen justicia *unas idénticas condiciones básicas de autorrealización de todos los hombres* con vistas a una humanidad digna de tal nombre. La sociabilidad del hombre apunta, por ello, a la utopía de un *Estado universal* a escala del planeta, que salvaguarde eficazmente *el bienestar común y mundial* en el sentido de una humanidad no dividida. 6.4

5.7. Cuerpo y alma

En el denominado problema cuerpo-alma late esta pregunta: ¿Cómo se ha de concebir al hombre en tanto que *unidad personal,* si, por una parte, es *un ser sensible y corporal,* y por otra, es un *sujeto espiritual*? ¿Cómo se concilian ambos aspectos del ser humano?

5.7.1. Alma y espíritu

En 3.4.4.1, y siguiendo el pensamiento de ARISTÓTELES, introdujimos la expresión «alma», utilizándola como equivalente de «vida» y «entelequia». El alma es, por tanto, la vida, la entelequia del ser vivo. «Si el ojo fuera un animal, la fuerza visual sería su alma» (ARISTÓTELES). Habida cuenta del divergente uso lingüístico utilizamos la expresión *alma vital.* Con ello entendemos la vida (lat., *vita*) como la entelequia o forma substancial del animal (cf. 3.2.3) y también de las plantas y de los animales.



Esquema 33: Tesis de la identidad o no identidad

Al hablar del *espíritu* del hombre hay que diferenciarlo netamente del alma vital. El espíritu es la condición no empírica de la posibilidad de todo lo empírico. Es subjetividad en tanto que libertad y se halla en una diferencia transcendental (4.1.4) frente a toda objetividad. Por el espíritu nos diferenciamos de los animales. Es el originario «estar en sí» del *cogito* como autoconciencia (4.2.2).

Ahora podemos formular con mayor precisión el problema cuerpo-alma: *¿Cómo se comporta el espíritu del hombre frente al alma vital del animal hombre?* Ante todo cabe la respuesta siguiente: o el espíritu y el alma vital son idénticos *(tesis de la identidad)* o no son idénticos *(tesis de la no identidad).* Vamos a considerar el problema sobre el trasfondo de cuanto llevamos expuesto:

- El espíritu humano sólo es real *en un corporal «estar en el mundo».*
- *Por su misma corporeidad biológica el hombre no es un animal.*

5.7.2. Intentos de solución

Prescindimos de las posiciones *materialistas,* es decir, de todas las posiciones extremadamente *empiristas* (4.2.3.1) y *positivistas* (2.2.1), que rechazan por principio el hablar de espíritu y transcendentalidad o subjetividad. Tales posiciones o son *biologistas* (que reducen al hombre a una mera vida orgánica, como la del animal) o son *mecanicistas* (que, además, reducen la vida orgánica a cantidad o masa y movimiento). Tales reducciones pueden tener sentido en determinados modelos de las ciencias particulares (4.6.5); pero en la filosofía se han demostrado insostenibles.

La tesis de la no identidad tuvo sus defensores dentro de las tradiciones del *platonismo,* del *agustinismo* y del *racionalismo* (4.2.3.2) y también por KANT.

Afirma una *diversidad ontológica y de principio* entre alma vital y espíritu en el hombre.

En la edad media el maestro franciscano BUENAVENTURA (1221-1274) defendió la tesis de la no identidad en su teoría del *pluralismo de formas*. Supuso que en el hombre se daban tantas formas substanciales (2.3.2) como diferencias hay en el árbol de PORFIRIO (3.4.2). Y así llegó a las tres formas o «almas» en el hombre: la vegetativa, la animal y la intelectiva o espiritual. Esas tres almas serían ontológicamente distintas en el hombre. Con un énfasis singularmente radical sostuvo DESCARTES la tesis de la no identidad. De un modo *mecanicista* redujo la corporeidad viva del hombre (3.1.2) a un cuerpo puramente mecánico *(res extensa),* eliminando con ello el alma vital. A esa máquina corporal contrapuso su *cogito* (1.3.3 y 4.2.3.2) como pensante *(res cogitans).* Con ello el hombre «es» la dualidad de las substancias ontológicas *res extensa* y *res cogitans.*

Dichas posiciones de la no identidad conducen siempre a dos problemas fundamentales de la antropología:

- ¿Cómo se puede concebir al hombre en esas posiciones como una *unidad*? Si en el hombre se distinguen diversas formas substanciales, parece seguirse la necesidad de admitir también diferentes substancias ontológicas. Y ¿no se convierte así el hombre en una *pluralidad*? ¿Puede concebirse el hombre como una simple *unidad relacional* de substancias diferentes? A PLATÓN se debe la imagen del alma (espíritu) que está en el cuerpo como en una tumba. DESCARTES encontró enormes dificultades para establecer una relación entre la máquina del cuerpo y su *cogito.* Frente a todo ello el fenómeno del cuerpo (5.3) nos muestra la corporeidad humana a carta cabal, «espiritualizada» y marcada plenamente por el espíritu.
- En toda actividad humana (5.4.2) se realizan por una parte ciertos procesos *vitales* (vegetativos, sensibles) y, por otra, unos procesos *espirituales;* piénsese simplemente en que el conocimiento humano está siempre fundado en lo sensible (4.2.3.4, 4.3.1.2 y 4.3.2.1). Pero si el alma vital y el espíritu se distinguen entre sí en el sentido de una diferencia substancial, no acabamos de entender qué tienen que ver entre sí *esos dos tipos de procesos.* Para DESCARTES en la *res extensa* y en la *res cogitans* las series de procesos se realizan de algún modo sin ninguna relación entre sí. LEIBNIZ supone una *armonía preestablecida* entre la serie de representaciones anímico-espirituales y la serie de los procesos corporales: Dios armonizaría ambas series al modo que el relojero puede hacer que dos relojes distintos marquen la misma hora. Pero nada tendrían que ver entre sí ambas series de fenómenos. Hoy se habla a menudo dentro de este contexto de un *paralelismo.* ¿Pero explica realmente dicho paralelismo el fenómeno antropológico?

En ARISTÓTELES se da un problema totalmente distinto a propósito de la tesis de no identidad, aunque su posición se interpreta de manera muy distinta. Contrapone claramente el espíritu *(nous)* al alma vital, que define como la entelequia del cuerpo físico (3.4.4.1).

«El espíritu parece mantenerse como una esencialidad sin caer en la destrucción» (*Psic.*, I, 4, 408*b*). En conexión con el análisis del alma vital se dice: «Por lo que hace al espíritu... nada se ha demostrado hasta ahora, aunque parece darse otro género anímico, y sólo éste puede separarse como lo eterno de lo transitorio» (II, 2, 413*b*). En otro pasaje se denomina al espíritu como lo divino en el hombre: «Quizá esta vida tan digna sea superior a las fuerzas del hombre o, por lo menos, si puede el hombre vivir de esta suerte no es como hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino. Y tanto cuanto este principio divino está por encima del compuesto [de alma y cuerpo, ¿el alma vital?] a que él está unido, otro tanto el acto de este principio es superior a cualquier otro acto, sea el que quiera, conforme a la virtud. Pero el entendimiento es algo divino con relación al resto del hombre, la vida propia del entendimiento es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad» (EN, X, 7, 1177*b*; colección Austral [Selecciones], p. 327-328).

El gran filósofo árabe AVERROES (que tuvo gran influencia en la filosofía occidental, 1126-1198) no entendió ese espíritu de ARISTÓTELES como algo individual y humano, sino como un espíritu *supraindividual en todos los hombres*. Al igual que el sol aporta con su luz la visión a todos los seres sensibles, así el único espíritu opera el conocimiento en la multitud de los hombres. No existe, pues, una subjetividad humana propia de cada uno, sino que los numerosos animales humanos se contraponen al único espíritu de la humanidad. En cierto aspecto también la filosofía del espíritu de HEGEL sigue esta interpretación que hace AVERROES del pensamiento aristotélico. Su hipótesis de un espíritu supraindividual, que abarca y eleva como elementos suyos a todos los hombres individuales, la interpreta el *marxismo* de un modo materialista (materialismo histórico: 1.4.4.1). Algunos *kantianos* hablaron también de una *conciencia supraindividual*. Y en algunas posiciones de la filosofía actual aparecen *el lenguaje* o *la comunicación* en lugar de ese espíritu supraindividual (cf. 2.2.5 y 2.5.1-3).

En contra de la hipótesis de semejante espíritu supraindividual, distinto del alma vital de los individuos, habla la conciencia de la ilimitada identidad de la persona, a la que nada puede relativizar, y menos que menos en el proceso de la *autodefinición moral desde la libertad*. Mas ¿cómo puede ser individual un espíritu «separado» del alma vital del individuo?

Esta última pregunta se fundamenta en la ontología de ARISTÓTELES y, pasando por HEGEL, cobra hoy actualidad. En 3.2.3.1 ha quedado expuesto cómo ARISTÓTELES explica la individualidad dentro de las especies mediante el concepto de materia. Así pues, el alma vital como forma substancial se individualiza mediante la materia. Pero ¿cómo puede individualizarse el espíritu dentro de una especie (la humanidad), si está separado del alma vital y es inmaterial?

5.7.3. El espíritu como alma

La exposición sin duda más importante de *la tesis de la identidad* la ofrece TOMÁS DE AQUINO, a partir de una interpretación de ARISTÓTELES (probable-

mente falsa). Su tesis de la identidad *no reduce* el espíritu al alma vital (como hace el biologismo: 5.7.2), sino que *eleva y asume* el alma vital en el espíritu. He aquí cómo resume los problemas de la tesis de la identidad:

> Primero, el ser vivo no constituiría ninguna unidad, si tuviera varias almas. Pues que nada es una unidad sin más, sino mediante una forma por la que tiene ser, ya que en cada cosa el fundamento de su ser y el fundamento de su unidad son idénticos [3.3.1] ... Si el hombre llegara, pues, desde una forma a constituir un ser vivo, partiendo en efecto del alma vegetativa, y desde otra distinta, que sería el alma sensible, llegara a ser un animal, y a su vez desde otra distinta, es decir, desde el alma racional, llegara a ser hombre, seguiríase que ese hombre no es simplemente uno (*STh.,* I, 76, 3).

Ya no se podría entender cómo las actividades vegetativas (por ej. el metabolismo, 3.4.4), las sensibles (por ej. la visión, 3.4.5) y las espirituales (por ej. el pensamiento) *son actividades de un solo y mismo hombre.* Y se trata, por consiguiente, de que esa percepción (sensible) y esa comprensión (espiritual) son la percepción y comprensión del mismo hombre individual.

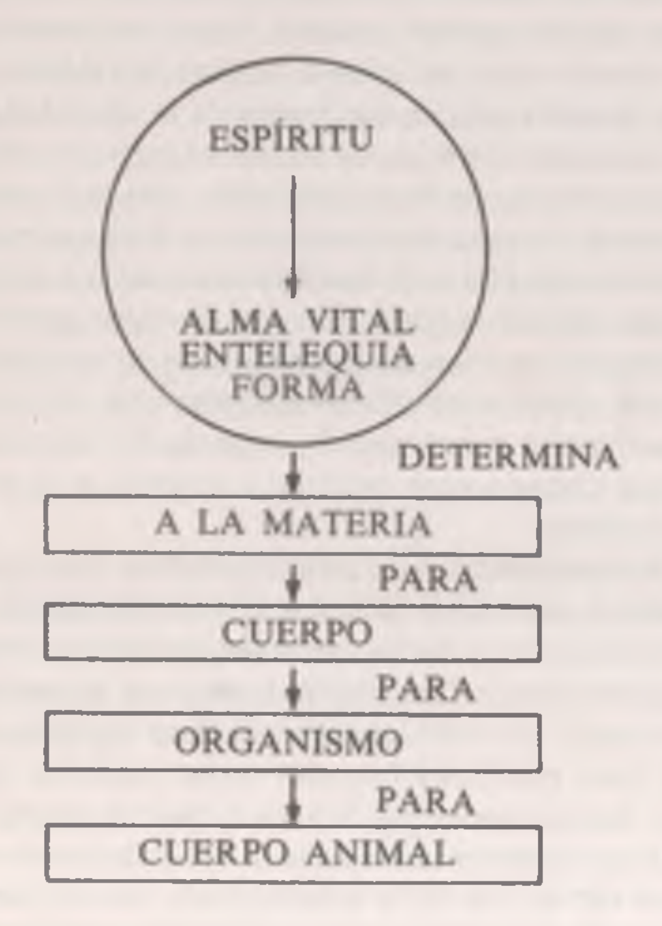
TOMÁS DE AQUINO expone así la tesis de la identidad: es evidente que *lo más perfecto ontológicamente puede incluir la perfección de lo menos perfecto,* aunque en una forma más perfecta y completa. Así, la forma substancial del ser vivo comporta toda la perfección que corresponde al cuerpo como cuerpo, aunque en la forma de vida (3.4.4.1). También el alma vital del animal comporta en una determinada manera la perfección que conviene al ser vivo no animal (cf. 3.4.5.1), porque todo ser vivo es cuerpo y todo ser sensible es un ser vivo. En analogía con ello TOMÁS DE AQUINO supone que el espíritu humano en su determinada perfección *posee también la perfección del alma vital animal.* En él, como espíritu humano, *está implícita y asumida* el alma vital como entelequia de la animalidad.

Así pues, en este sentido para TOMÁS el espíritu humano es a la vez el alma vital del hombre y, por tanto, *la única forma substancial de todo el hombre,* que asume e incluye en sí todas las otras relaciones formales (corporeidad, vegetatividad, animalidad). Ontológicamente, pues, al espíritu no se le «contrapone» ningún cuerpo sino sólo la materia (primera) como substrato conceptual límite (3.2.3). Esas relaciones formales están implícitas en el espíritu *de un modo humano.* Como espíritu produce en la materia aquella corporeidad y sensibilidad de las que necesita como espíritu en su humano «estar en el mundo». Justamente por ello no hay en el hombre nada animal, pues biológicamente el hombre ya no es un animal, o si se prefiere, como animal tiene lenguaje.

> Así pues, porque el alma [espíritu] es la forma substancial, ya que constituye al hombre en una determinada forma de substancialidad, no existe ninguna otra forma substancial mediadora entre el alma y la materia prima. Más bien por el alma espiritual como tal el hombre está completo en los diferentes grados de la perfección, de tal modo que es cuerpo, cuerpo animado y animal racional. Por lo demás hay que considerar la materia, que recibe del alma espiritual como tal la perfección de los grados inferiores, por la que llega a ser cuerpo y cuerpo animado

y animal, como simultáneamente con las disposiciones necesarias. Debe ser, en efecto, materia, que es apropiada para el alma espiritual, en la cual está la perfección suprema (*Anim.*, 9).

Las transformaciones de los grados inferiores (corporeidad, vegetatividad, animalidad) están, pues, ordenadas al espíritu. En la definición específica del espíritu humano entra el que sólo *llega a sí mismo pasando por el ser que está fuera de él,* ya que por sí misma es una tabla rasa en la que nada hay (4.3.1.2). Por ello está referido a la sensibilidad. Y por ello posee a la vez en su definición específica la perfección del alma vital, por la cual se constituye en la forma substancial del ser animal humano, que le corresponde. Desde el punto de vista de la filosofía natural se podría añadir que el cosmos material en definitiva sólo existe *porque el espíritu humano necesita de él,* para llegar en el sensible «estar fuera de sí» a su autodefinición espiritual.



Esquema 34: El espíritu como alma vital

¿Quiere esto decir que el espíritu humano se agota en su función como alma vital? En modo alguno:

Hay que tener en cuenta que una forma, cuanto más perfecta es, tanto más trasciende la materia corporal y tanto menos se agota en ella... Pero el alma humana [espíritu] es la forma suprema respecto de la perfección. De ahí que, por su capaci-

dad, supera la materia corporal en tal grado que le compete una determinada actividad y fuerza, en la que no se comunica en modo alguno con la materia corpórea; esa facultad es el intelecto (*STh.*, I, 76, 1).

Se podría, pues, hablar de un *doble estado* del espíritu: *por una parte,* es alma vital, forma substancial, entelequia del cuerpo. *Pero no acaba en ésa su función,* sino que, *por otra parte,* en su realización espiritual *está en sí.* Ese «estar en sí» y no pasar es lo que TOMÁS DE AQUINO denomina subsistencia (algo así como el mantenerse en su ser).

Retornar a la propia esencia es lo mismo que subsistir en sí mismo. En la medida en que la forma [aquí: el espíritu humano] perfecciona la materia, ya que le presta el ser, de alguna manera pasa a ella. Pero en la medida en que tiene ser en sí, regresa a sí misma (I, 14, 2 ad 1).

Desde este doble estado de forma (alma vital, entelequia) del cuerpo, por una parte, y subsistencia (autoconciencia, transcendentalidad), por otra, se explica la diferencia de *ser cuerpo y tener cuerpo* (5.3). Yo soy mi cuerpo, porque mi espíritu es el alma vital, la forma substancial y la entelequia de este cuerpo. Yo tengo mi cuerpo, porque mi espíritu no termina en esa función, sino que como espíritu permanece subsistente. Así se explican también las determinaciones antropológicas de instrumentalidad, interioridad y exterioridad, a las que nos hemos referido.

En ese sentido el espíritu humano es *alma espiritual.* Es el yo libre (transcendentalidad), que *tiene* su cuerpo y que puede convertir la naturaleza en instrumento. Pero al mismo tiempo es también la vida del organismo que convierte el cuerpo en cuerpo humano, el conocimiento sensible en conocimiento humano, el instinto en problema, la sexualidad en un encuentro entre el yo y el tú, el crecimiento en un proceso de madurez humana y la alimentación en banquete.

5.8. El problema de la inmortalidad

Mucho antes de que la filosofía se plantease el problema de la inmortalidad, la fe en esa inmortalidad vivía en mitos y religiones. Filosóficamente podemos distinguir dos maneras de acceder a ese problema: una *existencial* y otra *teórica.*

El *acceso existencial* deriva de la historicidad humana (5.5) como *ser para la muerte* (5.5.1). El hombre es el ente, que hace presente su muerte y, ante esa muerte representada se pregunta por el sentido de la vida. HEIDEGGER ha agudizado el problema: el hombre vive «en una constante no cerrazón». Su *ser total* está abierto. Sólo la muerte *cierra y completa.* Pero ese ser total del hombre no es *vivible* o experimentable en el «ser en el mundo», porque el ser total coincide con el estar muerto. Pero nosotros suponemos en todo ser activo (5.4.2) un *sentido.* Ahora bien el sentido apunta a una autorrealización, a un

poder «ser uno mismo», a un «poder ser total». Mas si el ser total coincide con el estar muerto, es decir, con el «ya no ser», el sentido que nosotros tenemos que suponer en toda actuación parece estar condenado al fracaso. De ahí que SARTRE y CAMUS hayan realizado consecuentemente la tentativa de concebir el ser humano como un *absurdo,* como una radical ausencia de sentido. Desde ese planteamiento del problema se perfila la alternativa de *absurdo o inmortalidad.* Por eso discute SÓCRATES (en el *Fedón* de PLATÓN) ante la muerte inminente con sus discípulos sobre la inmortalidad y va a la muerte con la certeza de ser inmortal.

Múltiples han sido los intentos que se han hecho por evitar la problemática existencial de muerte e inmortalidad. El griego EPICURO (341-270) argumentaba: la muerte no nos afecta para nada. No nos toca. Porque cuando llega la muerte, ya no estamos nosotros, y mientras nosotros vivimos no hay muerte. Pronto sin embargo se demuestra que tan aguda reflexión no pasa de ser un truco que a nadie satisface. Por ello dice atinadamente AGUSTÍN:

> El moribundo es siempre alguien que sigue en vida. Porque cuando suena su última hora y, como suele decirse, falta poco para entregar su espíritu, no deja de permanecer en vida hasta que su alma se retira. Es, pues, a la vez, moribundo y viviente... (CD, XIII, 9).

Tampoco la concepción de *una pervivencia en los hijos* satisface en definitiva. Entre padres e hijos no existe una identidad y continuidad personal. Los hijos son distintos, son otras personas. Asimismo resulta insatisfactoria la idea de una *pervivencia en la especie* (la humanidad), con la esperanza, por ej., de una futura sociedad humana perfecta. Todas esas concepciones de un sentido último intrahistórico, que otros habrán de realizar después de nuestra muerte, fallan en un punto decisivo: el hombre, que en su ser se preocupa de tal ser, se experimenta de manera inevitable como *fin de sí mismo.* Existe y está ahí en razón de sí mismo. Por mucho que se incorpore a la comunidad y sociedad, a la comunicación y cooperación (5.6), es totalmente imposible concebirle como un simple medio con vistas a otro fin. Más bien hemos de decir que la meta de todo amor y trabajo no puede ser más que la autorrealización de unas personas humanas. Lo que hacemos unos por otros, lo realizamos porque estamos persuadidos de que el *«ser persona humana» tiene sentido.* Y es precisamente ese sentido el que parece negar la muerte.

El *acceso teórico* puede representarse de distintas formas. Un ejemplo: si se entiende el espíritu humano como algo inmaterial e incorpóreo, como algo que no termina en la naturaleza material, sino que la supera como transcendentalidad y autoconciencia, surge un problema. Para ARISTÓTELES todo nacimiento y desaparición se funda ontológicamente en la *materialidad* de las substancias naturales (3.2.3.1). Éstas son transitorias, porque en su materialidad comportan la posibilidad esencial de ser otra cosa. Pero si el espíritu no es una substancia natural-material, *parece que tampoco puede ser transitorio al modo de las substancias naturales-materiales.* La diferencia radical del espíritu indica al menos que aquí nos encontramos ante un problema, que responde exactamente al del acceso existencial.

¿Puede demostrar la filosofía de manera convincente la inmortalidad del espíritu humano? Esa demostración se ha intentado una y otra vez desde las pruebas de la inmortalidad de PLATÓN hasta el postulado de KANT. Y a propósito de ello queremos hacer tres reflexiones:

○ *El problema de la inmortalidad es un problema filosófico apremiante.* Se plantea inevitablemente tanto desde el acceso existencial (problemática de sentido) como desde el acceso teórico (esencia del espíritu). Cualquier tentativa de negar el problema tiene también que negar necesariamente la autofinalidad personal del hombre y la transcendentalidad del espíritu humano.

○ *El postulado de la inmortalidad no puede refutarse filosóficamente.* No parece haber argumentos perentorios capaces de probar que no se da la inmortalidad.

○ *El problema de la demostrabilidad filosófica depende del problema de hasta qué punto es posible una doctrina filosófica de Dios.*

La alternativa inmortalidad o absurdo sólo puede decidirse en favor de la inmortalidad, si el no absurdo y el sentido están en definitiva garantizados por Dios. La reflexión teórica de que el espíritu en tanto que inmaterial no puede pasar como las cosas materiales, no prueba que ese espíritu no pueda pasar de otro modo. El problema de la inmortalidad y el problema de Dios se delimitan mutuamente. Esto se echa de ver, asimismo, cuando nos preguntamos cómo puede darse la suprema culminación de sentido del ser humano en el caso de la inmortalidad (por ej. la bienaventurada visión de Dios).

En esto hay que tener ante los ojos otra problemática. Hay teólogos cristianos que niegan explícitamente la inmortalidad del espíritu humano. Admiten que el hombre muere por completo en la muerte (teoría de la muerte total) y que la última determinación de sentido de ese hombre sólo se alcanza mediante la *resurrección* por obra de Dios. Pero inmortalidad y resurrección son dos problemas diferentes. Lo único que tienen en común es que la suprema determinación de sentido del hombre no se concibe de un modo intramundano (intrahistórico). 6.3.5.3 7.4.2

Resumen 5.

- Mientras que la antropología de las ciencias particulares investiga aspectos parciales del hombre, la antropología filosófica se interesa por *el hombre en su conjunto.*

- El problema del hombre radica en que, por una parte, y en virtud de su *animalidad* pertenece a la naturaleza material y, por otra, en tanto que *espíritu* (transcendentalidad) está por encima de esa naturaleza.

- El fenómeno del hombre muestra que éste *no es un animal ya en su misma corporeidad;* sino que más bien el espíritu se transparenta en la corporeidad humana.

- *Mundanidad:* el ser humano es un «estar en el mundo». El hombre tiene siempre abierto *el mundo como un todo.* Ese su «ser en el mundo» lo realiza como un ser activo y se sabe por ello *fin de sí mismo,* que supone un *sentido en la autorrealización.*

- *Historicidad:* es la forma de temporalidad específica del hombre, en tanto que está siempre motivado por el pasado y proyectado hacia el futuro. El ser humano histórico es un *«ser para la muerte».* Para poder motivarse y proyectarse el hombre siempre tiene abierta *la historia en su conjunto.* Sólo el hombre tiene historia; mientras que la naturaleza como tal es ahistórica. El problema del sentido de la historia es un tema de *la filosofía de la historia.*

- *Sociabilidad:* el humano «estar en el mundo» es un «estar con». El hombre es social por naturaleza. El «estar con» se realiza en la *comunicación* (comunidad) y *cooperación* (sociedad), en amor y trabajo. La organización natural del «estar con» empieza con la mutua referencia de *los sexos* que, bajo el signo de *amor y fidelidad,* se establece en *el matrimonio y la familia.* El *sistema de necesidades* abre la *sociedad* como el espacio de la cooperación social (economía y cultura). El *Estado,* que como sociedad general tiene que garantizar el bienestar universal de sus ciudadanos, cierra ese montaje, aunque apuntando por encima de sí a la *humanidad* y al propósito de una realización del bienestar común a escala mundial (¡derechos humanos!).

- *El problema cuerpo-alma.* A la entelequia (forma substancial) de la animalidad humana la denominamos *alma vital* y, frente a ella, entendemos *el espíritu* del hombre como transcendentalidad (libertad, autoconciencia). En el fondo se trata del problema de las relaciones entre alma vital y espíritu. La *reducción materialista* (biologista y mecanicista) del espíritu al alma vital no puede sostenerse. La *tesis de la no identidad,* que admite una diversidad ontológica suprema entre ambas realidades, incurre en graves dificultades, pues no puede concebir al hombre y su ser activo como una *unidad.* El intento de concebir *el alma vital como asumida en el espíritu,* y por tanto de entender el espíritu como la vida de todo el hombre, sin que el «estar en sí» del espíritu cese con la función del alma vital, explica mejor la unidad del hombre en la diferencia de animalidad y transcendentalidad *(tesis de la identidad).*

- *El problema de la inmortalidad* se demuestra insoslayable tanto desde el acceso existencial (problemática de sentido) como desde el acceso teórico (esencia del espíritu). El postulado de la inmortalidad no se puede refutar filosóficamente. La cuestión de la *demostrabilidad* de la inmortalidad por parte de la filosofía enlaza con el problema filosófico de Dios.

6. ÉTICA

Como disciplina filosófica la ética se remonta hasta ARISTÓTELES. En la actividad humana distingue una actividad *teórica* (la de conocer), una *práctica* (actuación) y otra *poiética* (la del hacer); cf. al respecto 5.4.2. En la ética se trata de la actividad práctica. La ética es una *filosofía práctica*.

El *hacer* es una actividad, cuyo objetivo y meta no está en sí misma, sino en aquello que se produce con el hacer. Se construye una casa, y la meta de las actividades (o trabajos) necesarios para la misma se encuentra en el producto resultante, es decir, en la casa. En este sentido pertenecen al hacer tanto la producción mecánico-técnica como la creación artística. La *actuación* (praxis) es una actividad que resulta valiosa en sí misma. Cuando ayuda a una anciana a cruzar la calle, el objetivo de tal acto está en sí mismo, en la actividad que es válida en sí y por sí. Sin embargo no se excluyen el hacer y la actuación o el obrar, sino que más bien el hacer puede implicar un obrar. Así, por ej., la problemática del medio ambiente nos indica que no se puede hacer todo lo factible, sino sólo aquello que comporta una actividad responsable; técnicos y productores no deben contentarse, por consiguiente, con hacer, sino que a la vez han de actuar (responsablemente).

Es, pues, propio de la actuación humana una determinada *condición axiológica*. Sobre la base de ese estado de valor hablamos de una actuación *moral* o *inmoral, ética* o *no ética*.

En la ética empleamos palabras que proceden del griego, como *ethos* (el lugar de la vivienda habitual, uso, costumbre), del latín, *mos* (uso, costumbre, hábito) y del castellano «costumbre» (lo que suele hacerse). Por su significado etimológico todas esas palabras son casi sinónimas. En la filosofía práctica no es uniforme el empleo de los términos «ético», «moral», «decente» o «conveniente». En las páginas que siguen nosotros emplearemos estas palabras en el sentido que lo hace KANT:

- «Moralidad» o «moral» significa la pura *acomodación a la conciencia* de una actuación, con independencia del contenido que la motiva.
- «Ético» o «decente» indica el *aspecto del contenido* y no el aspecto de la conciencia.

Lo cual quiere decir que la moralidad de una actuación se decide únicamente en la conciencia del actuante; mientras que se puede discutir si es o no ética y decente.

6.1. La libertad de la voluntad o libre albedrío

El libre albedrío es el primer problema fundamental de la filosofía práctica. A continuación vamos a intentar unas matizaciones del problema.

6.1.1. Teoría y práctica

La filosofía clásica conoce dos realizaciones básicas del espíritu humano: *conocer y querer.*

Hemos estudiado el problema filosófico del conocimiento (4), señalando la diferencia entre conocimiento sensible y espiritual (4.2) y nos hemos enfrentado con el montaje del conocimiento (4.3). Hemos visto que ya en la sensibilidad (3.4.5) existe una diferencia entre conocer y desear. También en el espíritu existe una diferencia análoga entre conocimiento (espiritual) y querer (deseo espiritual).

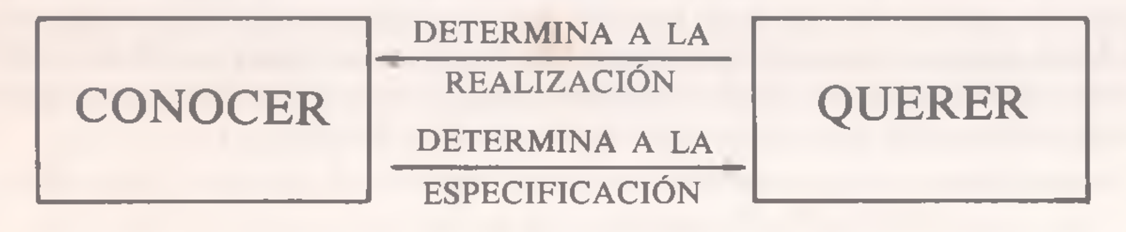
A menudo la diferencia entre conocer y querer se caracteriza porque en ambas realizaciones fundamentales *se trata de una distinta identidad de sujeto y objeto:*

- El *conocer* persigue la identidad de sujeto y objeto *en el sujeto;* es decir, en el saber, en el conocimiento.

  Reconozco (desde la calle) la catedral de Santiago, y en ese reconocimiento mi conciencia es la conciencia de la catedral de Santiago. La identidad del reconocimiento con el objeto (la mentada catedral de Santiago) se realiza en el sujeto, es decir, en el conocer.

- El *querer* persigue la identidad de sujeto y objeto *en el objeto,* o, con otras palabras, persigue la identidad *real* de ambos.

  Si pretendo ser médico, ese ser médico es objeto de mi querer. La volición pretende identificarse realmente con ese objeto en el mismo objeto. Quiere realizar el ser médico.



Esquema 35: Condicionamiento recíproco del conocer y del querer

En ambas realizaciones básicas el humano «ser en el mundo» tiene siempre abierto *el mundo en su conjunto.* El conocimiento tiene al mundo como compendio de lo cognoscible (de lo «verdadero», 3.2.2), el querer tiene abierto el mundo como compendio de unas posibilidades deseables y valiosas (del «bien», 3.3.3).

Ambas realizaciones fundamentales están *delimitadas* en el «ser en el mundo». De esa delimitación trata *el problema teoría-práctica.* Es evidente que sólo conocemos *cuando queremos conocer.* Mas no podemos quererlo *sin haberlo ya conocido de algún modo.* Así pues, conocer y querer, teoría y práctica, se suponen mutuamente; se condicionan entre sí.

> El querer condiciona al conocer respecto a la *realización* del acto [del conocimiento]. Pues también lo verdadero como tal, en lo que encuentra su consumación el conocer, entra como un bien determinado bajo el concepto general de bien. Mas, por lo que respecta a la *determinación* del acto [de la voluntad], que se deriva del objeto, el conocimiento condiciona al querer, porque también el bien como tal en su sentido peculiar está contenido bajo el concepto general de verdad (TOMÁS DE AQUINO, *STh.,* I.II, 9,1).

La voluntad se dirige siempre y esencialmente *al bien en general,* a la autorrealización, al sentido. PLATÓN habló de la idea del bien y ARISTÓTELES de la felicidad, a que todos aspiran. En esa tendencia básica la voluntad condiciona toda la actividad humana en general, en la medida en que ésta se realiza de manera consciente. Mas la voluntad, como tal, no puede *determinarse* a sí misma. La voluntad sólo viene determinada por un determinado objeto. Ahora bien, un objeto *(móvil, motivo)* sólo lo obtiene la voluntad a través del conocimiento. Así pues, moviliza al conocimiento, *para poder determinarse mediante ese conocimiento.* Y sólo cuando se ha determinado mediante el conocer, es una voluntad determinada, que se orienta y dirige a unas determinadas posibilidades en el marco del bien en general, a fin de poder realizarlo. En ese sentido el conocimiento tiene *la primacía de lo práctico* (KANT), pues su sentido primero radica en *motivar* a la voluntad para una actuación determinada.

Dentro del cotidiano «ser en el mundo» nuestro querer es siempre un querer determinado y concreto. La voluntad está siempre motivada, porque siempre tenemos abierto el mundo en su conjunto (5.4.1). Pero por lo mismo también nuestro conocer está siempre determinado en el sentido de esa determinada volición y apunta siempre a algo determinado. Por tanto, nuestro conocimiento está en el signo de un determinado *interés* (J. HABERMAS). Ese interés guía del conocimiento depende de cómo tenemos abierto el mundo en nuestro «ser en el mundo». En ese aspecto *la teoría está siempre condicionada por la práctica* (o por el interés).

En su teoría del materialismo histórico (1.4.4.1) MARX radicaliza este punto de vista: nuestros intereses son el resultado de nuestra posición y clase socioeconómica, es decir, material. De ahí que nuestro conocimiento (teoría) sólo refleje las condiciones materiales de nuestra práctica económica.

Hay que decir, sí, que todo nuestro conocimiento está en el signo de la praxis, o sea, de un interés conductor del conocimiento; pero no nos hallamos en nuestra posición de intereses como el caracol en su concha (4.4.4.5). Más bien tenemos la posibilidad de reflexionar sobre tales intereses, de tematizarlos, es decir, de tomar conciencia de los mismos. Ciertamente que con ello no alcanzamos jamás un punto de vista ideal y absoluto, como en la reflexión sobre un determinado lenguaje tampoco alcanzamos el lenguaje ideal y absoluto, que —según demostró WITTGENSTEIN— no se da nunca (2.2.5). En cualquiera de los casos no estamos entregados sin más ni más a nuestros intereses. Más bien podemos someter los intereses y valores, en los que hemos vivido *de manera irreflexiva*, a unas *reflexiones teóricas de valoración* (H. WAGNER), tomar conciencia de los mismos y cambiarlos.

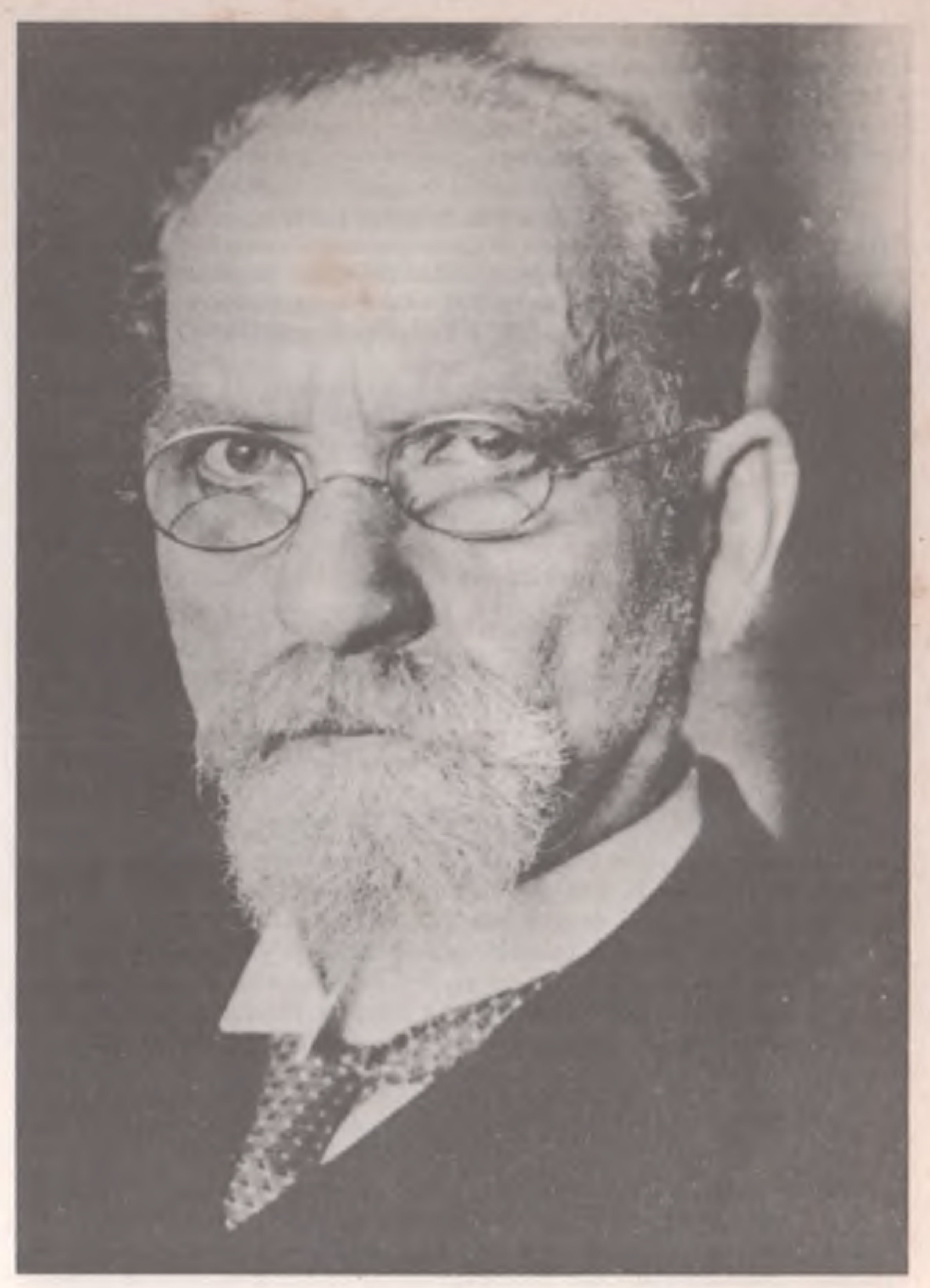
6.1.2. Libertad interior y externa

Al hablar de *libertad* pensamos ante todo en lo opuesto a la *violencia externa*. Se dice que no es libre el preso, al que se le ha privado de libertad y está en una situación de violencia. En este sentido se habla también de *los derechos de libertad,* que en un Estado libre y de derecho garantizan la libertad a cualquier ciudadano para que en determinados campos pueda hacer lo que quiera; pueda creer, por ej., decir, enseñar y publicar lo que le apetezca. Cuando hablamos de libertad en este sentido, nos estamos refiriendo a la libertad *externa,* es decir, a la libertad de poder hacer lo que queremos sin ninguna coacción exterior. A la inversa asegura ARISTÓTELES que «se hace una cosa por fuerza mayor, cuando la causa es exterior y de tal naturaleza que el ser que obra y que sufre no contribuye en nada a esta causa» (EN, III, 1, 1110*b*).

No debemos entender la idea de libertad externa en un sentido demasiado estrecho. También en psicología y en psiquiatría se habla fundadamente de violencias (por ej., de neurosis de coacción), que impiden al paciente hacer lo que quiere. También esas violencias *enfermizas,* que limitan la libertad, proceden en cierto modo «de fuera», ya que también aquí vale la definición aristotélica de que la causa está fuera y escapa a la acción del actuante. Por ello decimos que el enfermo no puede hacer nada, que no se le pueden exigir cuentas y que no es responsable de lo que hace.

Las cosas discurren de manera muy distinta con la libertad *interna*. Según ARISTÓTELES, lo voluntario en el sentido de la libertad interna es aquello «cuyo principio está en el actuante». Siguiendo lo expuesto en 6.1.1 podemos decir que una actuación es libre en la medida en que *el espíritu del actuante se decide a sí mismo para esa actuación.* Ya en nuestro cotidiano «estar en el mundo» damos por supuesto que nuestros semejantes obran libremente. Por eso los consideramos responsables de lo que hacen, les hacemos reproches o les tributamos elogios.

¿Cuál es la *mutua relación* entre libertad interna y externa? Sabemos que a menudo puede coexistir la máxima violencia externa con la libertad interna más completa. El mártir, el preso político, el disidente perseguido demuestran claramente que lo voluntario de la libertad interna no se ve afectado en principio por



Edmund Husserl, nacido en 1859 en Prossnitz (Moravia) y muerto en 1938 en Friburgo de Brisgovia, es el fundador de la filosofía y del método fenomenológicos. La fenomenología alcanzó una gran difusión en el continente europeo e influyó decisivamente en el pensamiento existencialista y en el hermenéutico.

la violencia exterior; más aún, esa coacción externa lo espolea y preserva en ocasiones hasta la misma muerte. Ahí precisamente está la «libertad (interior) del prisionero», al que ningún verdugo ni esbirro puede doblegar. Hasta un cierto grado se espera incluso de un hombre bueno que preserve su libertad interior frente a la violencia externa:

> En ciertos casos, si no se llega hasta a alabar, por lo menos se perdona a un hombre que hace lo que no debe en circunstancias superiores a las fuerzas ordinarias de la naturaleza humana, y que nadie podría resistir. Quizá hay ciertas cosas a las que jamás debe el hombre sucumbir, y casos en que es mejor morir sufriendo los más horribles tormentos (ARISTÓTELES, EN, III, 1, 1110*a*).

En determinadas situaciones puede ocurrir, sin embargo, que la violencia externa haga imposible la preservación de la libertad interior. Piénsese, por ej., en los llamados «lavados de cerebro», en el empleo estudiado de psicofármacos, en todos los métodos de crueldad que destruyen las condiciones corporales (orgánicas), que deben darse para que el espíritu pueda realizar su corporal «estar en el mundo».

6.1.3. Libertad interna como desarrollo práctico de la razón

Recordemos las dos reflexiones filosóficas que se nos imponían desde el triángulo de PLATÓN (1.8):

- La reflexión *transcendental* (filosofía del yo; 4.1.4) nos llevaba al yo, a la síntesis originaria de la razón (4.3.2.2.2), a la condición no empírica de todo lo empírico, a lo que llamamos el espíritu del hombre.
- La reflexión *ontológica* (filosofía del ser) nos conducía al concepto del animal como substancia viva (3.4.5). En el animal distinguíamos el conocimiento (sensible) y el deseo (instintivo). Ese deseo (que KANT denomina *capacidad concupiscente inferior*) está determinado en definitiva por los motivos empíricos del placer y del dolor. La conducta del animal se realiza en una *causalidad* (3.2.6), que cesa por completo en la *motivación placer-dolor* en el sentido de las reglas instintivas: persigue el placer y evita el dolor.

Al hombre, que es una unidad de *transcendentalidad y animalidad* (5.7), se le plantea la cuestión siguiente: *¿Se agota también la actividad humana en esa causalidad natural de la motivación del placer-dolor, o puede la razón (transcendentalidad) ser motivo determinante de la voluntad?* Dicho de otro modo: *¿Puede la razón por sí misma hacerse práctica?* Si no puede hacerlo, el hablar de libertad interna no pasa de ser una ilusión y engaño, y la conducta humana (como enseñan todos los *empiristas*, cf. 4.2.3.1) se agota en la causalidad animal-natural de la motivación placer-dolor.

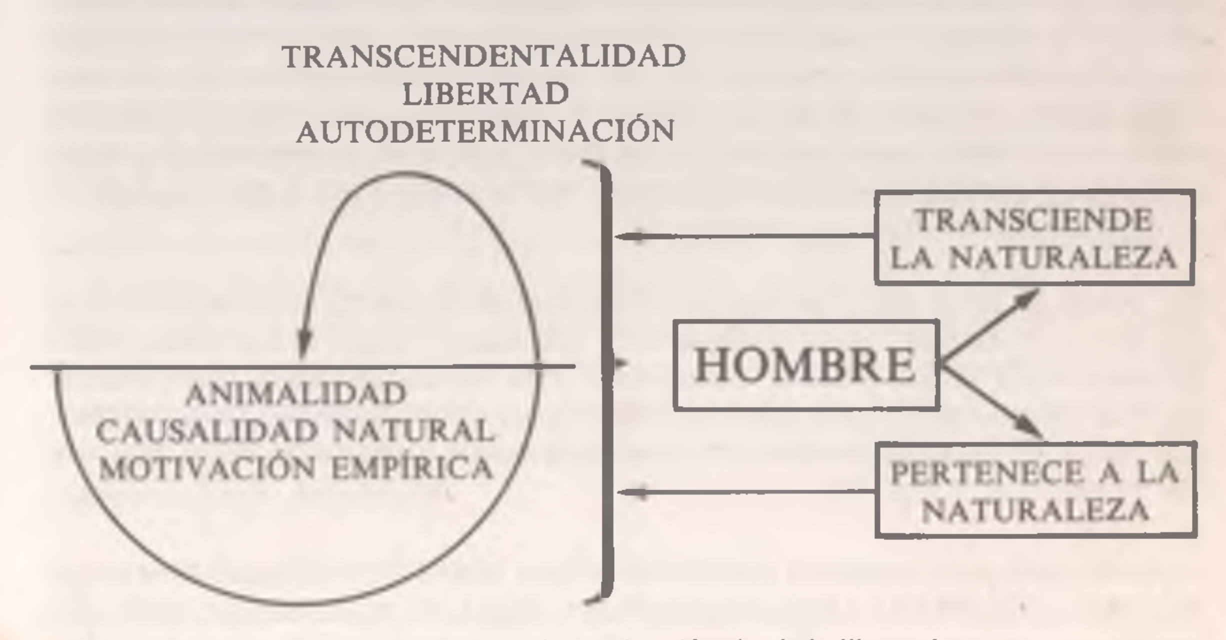
> KANT formula asi el problema: «Asi, pues, la primera cuestión aquí es: si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empiri-

camente condicionada [es decir, condicionada por la motivación placer-dolor], puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad» (*CdlRP.*, A. 30, edic. cit., p. 27).

¿Qué es lo que determina a la voluntad para una praxis concreta? ¿Únicamente los motivos de placer o de dolor? ¿O puede más bien la razón, en tanto que razón «pura», y por tanto con independencia de la motivación empírica placer-dolor, constituir un adecuado fundamento determinante de la voluntad?

En su *Crítica de la razón pura* KANT empieza por probar que este problema *no es una cuestión empírica*. Por lo que, en principio, no pueden resolverla las ciencias empíricas particulares. ¿Por qué? Porque el marco dentro del cual pueden investigar las ciencias empíricas particulares es el marco de la *actividad intelectual referida a la percepción* (4.3.2 y 4.1.3). Las ciencias empíricas explican lo empírico por lo empírico. En sus explicaciones causales (4.6.4) tanto la causa como el efecto son empíricos. En cambio, la reflexión transcendental muestra *la diferencia transcendental* entre todo lo empírico y el sujeto transcendental como condición de lo empírico. Si la razón pura puede por sí misma hacerse práctica, ello equivaldría a poner en juego una causalidad, que debe diferenciarse radicalmente de la explicación causal dentro de lo empírico. En tal caso una causa no empírica se contrapondría a un efecto empírico. KANT distingue:

- *la causalidad natural,* dentro de la cual las causas empíricas producen efectos empíricos; de esa causalidad natural se trata en las explicaciones causales de las ciencias particulares empíricas. También la conducta en el sentido de la motivación placer-dolor está dentro del marco de la causalidad natural;
- *la causalidad libre* (o desde la libertad), en que la causa no es empírica sino transcendental (la razón como motivo determinante de la voluntad). De ahí



Esquema 36: Autodeterminación desde la libertad

que escape también, por principio, a la intervención de las ciencias particulares empíricas (psicología, sociología, etc.).

¿Existe esa causalidad libre en que la razón como tal (transcendentalidad) es fundamento determinante de la voluntad? En cualquier caso sabemos que con la demostración de *la diferencia transcendental* (4.1.4) se destaca el plano de lo transcendental frente a todo lo empírico. Simultáneamente *se delimita el espacio de la causalidad libre que escapa al empirismo.* Con ello, sin embargo, todavía no se ha demostrado que la causalidad desde la libertad sea un hecho.

Ahora bien, KANT argumenta así: la causalidad libre es un hecho indiscutible, si podemos demostrar que existe una pura *ley racional* no empírica, que actúa *de manera absoluta (categórica)* como fundamento determinante de la voluntad. Por descontado que tal ley racional práctica no se puede demostrar empíricamente. Pues «si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo» (*CdlRP.*, A, 3, p. 11). Nos preguntamos, por tanto, por un *hecho de razón* no empírico «del que somos directamente conscientes» (A, 53). Si podemos demostrar que la razón pura es su propio legislador y que por ello puede determinar a la voluntad, síguese que la autodeterminación libre es un hecho. Semejante ley práctica categórica, que por sí es fundamento suficiente de determinación de la voluntad, la señala KANT en su *imperativo categórico: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»* (A, 54, p. 50). O dicho de manera más simple: Obra de tal modo, que puedas querer que todos obren como tú lo haces ahora.

KANT piensa que todo hombre, que comprende el imperativo categórico, ve inmediatamente cómo ese hecho de razón tiene también validez para él. Toda persona se sabe *obligada a priori*, en el sentido del imperativo categórico. Ahora bien, el imperativo categórico es perfectamente *puro;* es decir, no incluye en modo alguno motivos de placer-dolor en el sentido de una causalidad natural. Contiene la pura *forma racional* sin ninguna materia empírica (placer-dolor). Es una ley racional práctica, libre de todo deseo sensible. El hecho de que la voluntad se encuentre *a priori* bajo el imperativo categórico de esa ley práctica *formal* (no empírica, ni sensible, ni material), demuestra que la razón pura (transcendentalidad) puede hacerse práctica por sí misma y llegar a ser fundamento suficiente para determinar a la voluntad.

> Así, pues, *la ley moral*, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente*, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepujar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de la libertad» (*CdlRP.*, A, 53, p. 49).

«Libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra» (A, 52, p. 48). La libertad interior se demuestra a punto en su vinculación moral. «La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley univer-

sal, que nosotros denominamos *la ley moral»* (ibid., p. 52). Así, pues, la voluntad no está motivada únicamente por los motivos de placer-dolor, sino también por la ley moral apriorista de la razón. Es, por tanto, libre.

Esta argumentación no puede ser convincente para el empirista, porque el empirismo reduce a la realidad empírica todo aquello de lo que se puede hablar. Mas la libertad de la voluntad no es algo empírico, sino algo transcendental y espiritual. En muchos aspectos puede ser importante el que en psicología y sociología las teorías empíricas intenten explicar por una causalidad natural la conducta humana. Pero si de ahí quieren deducir las claves para el problema del libre albedrío, carecen de cualquier legitimación. Lo transcendental no puede demostrarse ni rechazarse empíricamente.

Vamos a exponer con mayor precisión aún lo que KANT entiende cuando califica el imperativo categórico como ley *formal* de la razón. El *formalismo* ético piensa que toda ley moral vinculante debe contener la forma legisladora de la razón y, por lo mismo, estar exenta de los motivos empíricos de placer-dolor. Lo cual no quiere decir que las leyes morales no tengan ningún *contenido*. También el imperativo categórico presenta un contenido. Se trata más bien de que tal contenido ha de fundamentarse exclusivamente en una intuición racional.

Cuando digo «¡No robarás!», y entiendo ese imperativo desde la intuición racional de que nadie puede querer una sociedad en que el robo pudiera practicarse a capricho, tal imperativo es formal y categórico. Pero si digo «No robarás, porque los ladrones tienen piernas cortas» (se les coge antes que a un cojo), estoy dando un fundamento empírico de determinación, es decir, el motivo placer-dolor de que al ladrón pronto le echan mano. En este caso el imperativo no es formal ni categórico ni moral, pues si no robo exclusivamente por el miedo a ser apresado, ese abstenerme del robo no tiene ningún valor moral.

Seguimos a KANT porque su definición de libertad y moralidad se caracteriza por una claridad, agudeza y precisión modélicas, lo que se debió a la confrontación directa del filófoso con el empirismo. Pero en la línea de PLATÓN, ARISTÓTELES, AGUSTÍN, TOMÁS DE AQUINO y HEGEL, pese a ciertas matizaciones, hubiéramos llegado a resultados muy parecidos.

Vamos a referirnos ahora a otro argumento relativo a la libertad, que en la tradición ha tenido asimismo gran importancia: puesto que el humano «ser en el mundo» tiene siempre abierto el *mundo en su conjunto* (5.4.1), en el *horizonte del ser, ningún motivo determinado y finito puede determinar a la voluntad, para que tenga que actuar necesariamente en el sentido de una causalidad natural*. Y es que en el horizonte del conjunto, del ser, cualquier motivo determinado queda superado y sujeto al juicio de la razón. TOMÁS DE AQUINO compendia así este argumento:

De un concepto general sólo derivan movimiento y actividad mediante una representación particular, porque el movimiento y la actividad se refieren a algo individual. Así pues, para que del concepto, que la razón forma, se siga algún movi-

miento o cualquier tipo de actividad, es preciso que el concepto general de la razón se refiera a algo particular. Ahora bien, lo universal contiene de modo posible una multitud de cosas particulares. El juicio de la razón sobre lo que ha de hacerse, no está pues determinado a una sola cosa. Por ello todos los seres racionales tienen la libertad de decisión (*Cg.*, II, 48).

Ese horizonte de conjunto, en que tenemos siempre abierto el mundo, podemos denominarlo *el horizonte motivacional* (E. HEINTEL) de la praxis. Es el horizonte, en el que aparecen los motivos de actuación, y que transciende cualquier motivo de actuación determinado.

La limitación de los dos procesos fundamentales del espíritu, conocer (razón, teoría) y querer (voluntad, praxis), demuestra por tanto que el espíritu humano es *libre* en el sentido de una libertad interna. *El espíritu puede determinarse a sí mismo a obrar.* La autodeterminación desde la libertad se realiza en una causalidad, que supera toda causalidad natural (empírica). Su sentido transcendental se evidencia en el hecho de que la razón pura es por sí misma una legisladora moral (cf. al respecto el texto de KANT en 1.3.2).

6.1.4. El bien y el mal

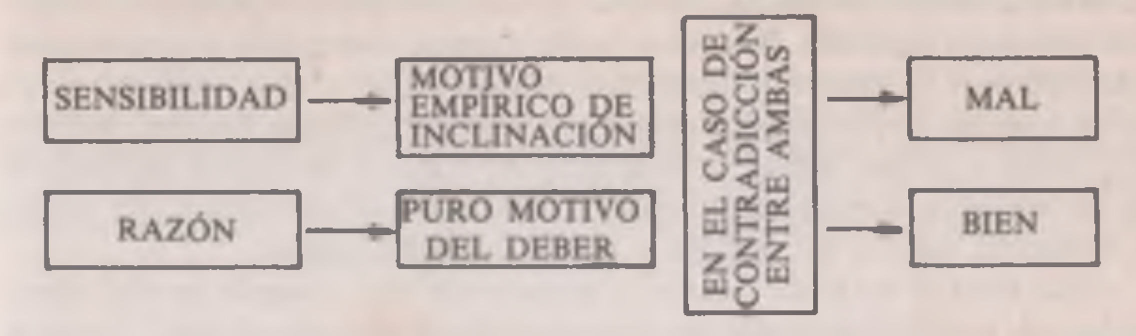
La razón pura puede hacerse práctica por sí misma, según lo dicho (6.1.3). *Es motivo de determinación suficiente para la voluntad.* Es, pues, *sólo* fundamento de determinación suficiente para la voluntad, pero no motivo *suficiente y necesario.*

Un fundamento de determinación es suficiente cuando basta para determinar algo. Y es suficiente y necesario, cuando él y sólo él puede determinar lo pertinente.

Podemos esclarecer el tema mediante la distinción entre implicación (4.5.3.1.3) y equivalencia (4.5.3.1.5). La implicación ($p \rightarrow q$) proporciona a p sólo la condición suficiente para q. Por ello, la implicación es verdadera, si p es falsa y q verdadera. «Si llueve, las calles se mojan» es verdadera, aunque no llueve y las calles estén mojadas, porque se pueden regar para limpiarlas. Lo cual quiere decir que p es condición suficiente de q, pero no suficiente y necesaria. En la equivalencia ($p \leftrightarrow q$) se trata, por el contrario, de la condición suficiente y necesaria. Si q es verdadera y ha de serlo también la equivalencia, es preciso que p sea asimismo verdadera, pues que q se sigue única y exclusivamente de p. La actuación humana sigue el imperativo de la razón no en el sentido de una equivalencia sino en el sentido de una implicación.

¿Por qué? Evidentemente porque la voluntad *no sólo* puede ser determinada por razones determinantes (motivos) de la razón, sino también por otros móviles. Por eso distinguimos *dos clases* de fundamentos determinantes o de motivos de la voluntad:

- *Motivos racionales,* que tienen el carácter de *imperativos.* También los llamamos *deberes.*
- *Motivos de placer-dolor:* en principio son *empíricos,* y los llamamos *inclinaciones.*



Esquema 37: Bien y mal

Los deberes son leyes racionales categóricas. Su carácter obligatorio deriva de la forma racional como tal. Deber es precisamente lo que yo veo como racional, con independencia de todos los motivos de placer-dolor. KANT califica una actuación de *moralmente buena* exclusivamente cuando se realiza *por deber*. Así pues, en la acción moral buena el deber como tal, como motivo racional, como imperativo categórico, es el móvil de la actuación. Quien actúa moralmente bien, es decir, por deber, no tiene ante los ojos ningún prejuicio (¡inclinación!), sino que obedece al carácter categórico de la intuición racional.

> ¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú, que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos? (*GdlRP.*, A, 154, p. 126).

KANT ve el origen del deber en la *personalidad* del hombre, en su «libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza». Por estar en el hombre el origen del deber y porque el deber es *santo* como ley nacional categórica, se puede decir que:

> El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la humanidad en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio;* únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*» (p. 127).

Porque el hombre puede determinarse en libertad y es el origen del deber, se halla por encima de la naturaleza y de su causalidad. Sólo él tiene *dignidad* y merece *respeto*. La *ley moral* en mí me eleva por encima del *cielo estrellado que brilla sobre mí* (1.3.2).

Las *inclinaciones* son motivos del *deseo sensible* por lograr el placer y evitar el dolor (3.4.5). También las inclinaciones son *fundamento suficiente de*

determinación de la voluntad; es decir, que la voluntad puede dejarse determinar por ellas y seguirlas. *De alguna manera vive en ellas* y les presta la conciencia humana y la penetración espiritual típicas, sin las cuales no se da ningún deseo humano ni sentimiento, ningún amor ni odio, alegrías, dolores, esperanzas, dudas y enojos. Seguir las inclinaciones y dejarse determinar por ellas no es, en principio, ni moral ni inmoral. Al igual que ARISTÓTELES, KANT conoce la tendencia natural del hombre a seguir sus inclinaciones.

Sólo obro *de un modo inmoral o moralmente malo,* cuando me dejo determinar por unas inclinaciones *que están en contradicción con el deber.* Es entonces cuando obro exactamente *lo que no debería.* El deber exige categóricamente una actuación conforme al mismo y prohíbe categóricamente el obrar de acuerdo con unas inclinaciones que son contrarias al deber. Aquí no existe ningún compromiso. ¿Qué quiere decir «obrar moralmente mal»? *La actuación moral mala nos pone en contradicción con lo que constituye nuestra dignidad como hombres.* La ley moral que está en nosotros nos eleva por encima de toda la naturaleza hasta el ámbito de la autodeterminación desde la libertad. Ahí está precisamente la dignidad del hombre. Y la actuación moralmente mala niega a la persona del actuante justo esa dignidad, puesto que en el mal obrar nos sometemos a la causalidad natural dentro de la cual no hay dignidad.

> El deber prohíbe al hombre el mal, es decir, «que se prive a sí mismo de la preeminencia de un ser moral..., o lo que es igual, de la libertad interior, convirtiéndose así en juguete de unas simples inclinaciones, y, por ende, en una cosa» (KANT, DJV, A, 68).

Mediante el malobrar *el propio hombre* se hace malo. Ese ser malo contiene una contradicción interna: como ser moral el hombre posee, por una parte, una dignidad, que, por otra parte, pisotea con su actuar malo. La razón, cuyo imperativo no se sigue, «remuerde» (TOMÁS DE AQUINO). Nosotros hablamos del «remordimiento de conciencia».

Deber e inclinación pueden, sin embargo, coincidir. Entonces obramos *el bien gustosamente.* KANT propendió hacia la idea de que una actuación pierde valor moral, cuando deber e inclinación concuerdan. Sólo yendo contra la inclinación alcanzaría la moral su sentido propio. Por contra, parece tener muchas probabilidades a su favor la doctrina de ARISTÓTELES de que «no es verdaderamente virtuoso quien no siente ninguna alegría en sus buenas obras morales».

ARISTÓTELES piensa que la voluntad puede educar racionalmente las inclinaciones, y que estaría moralmente obligada a ello. A diferencia, en efecto, de nuestras actividades vegetativas (cf. 3.4.4), habría que someter a la voluntad nuestras actividades sensibles (cf. *la facultad sensomotriz,* 3.4.5). Podemos, por ej., al mirar o escuchar, dirigir nuestra atención hacia otra cosa, y también determinar a discreción nuestro deseo, amor y odio. Mas no podemos influir directamente y a voluntad en el proceso (vegetativo) del crecimiento o del embarazo. Por consiguiente, en la moralidad no se trata sólo, como piensa KANT, de obrar según el deber en el caso de una contradicción entre éste y las inclinaciones, sino también de educar voluntariamente esas inclinaciones e influir en las mismas a fin de que no surja ninguna contradicción entre inclinación y deber. Así pues,

según ARISTÓTELES el verdadero hombre bueno sería el que armoniza deber e inclinación; es decir, el que siempre obra el bien gustosamente. Ahí se funda el concepto clásico de *virtud*. Es la facultad adquirida (mediante un esfuerzo moral) para obrar gustosamente el bien en armonía de deber y obligación. Por ello el hombre virtuoso es a la vez la persona más feliz, toda vez que en él se armonizan espíritu (deber) y animalidad (inclinación). El poeta F. SCHILLER acentuaba esa armonía en su escrito *Über Anmut und Würde* (Gracia y dignidad; 1973) siguiendo el pensamiento de ARISTÓTELES y en contra de KANT. Lo contrario de la virtud es el vicio.

6.1.5. Libertad y determinismo

El moderno problema del determinismo surgió en el siglo XVII bajo la influencia de las modernas ciencias naturales y del concepto *mecanicista* (3.1.2) científico. Ese determinismo comprende dos afirmaciones:

- todo lo que ocurre está determinado causalmente por unas leyes naturales inmutables:
- todo lo que ocurre puede explicarse mediante dos elementos: la masa y el movimiento.

Así, pues, todo acontecer en el cosmos mecánico-determinista se realiza en virtud de unas leyes causales, en las que tanto la condición antecedente («causa») como el acontecimiento sucesivo («efecto») son datos empíricos. KANT llegaría a la formulación de que dentro de tal concepción todo acontecer puede explicarse de un modo *causal-natural*. De ahí se sacó la consecuencia de que *el libre albedrío es imposible*. La imagen mecánico-determinista del mundo se ha demostrado desde hace largo tiempo como insostenible.

Hoy la teoría científica argumenta de modo muy distinto. Reconoce la gran importancia de las explicaciones causales en las teorías científicas (4.6.4). La explicación causal de las observaciones equivale a explicarlas mediante leyes causales. La teoría científica entiende la causalidad como una sucesión empírica de condición antecedente y condición subsiguiente. Pero en el principio causal sólo ve a menudo un supuesto de teorías empíricas en la medida en que es *expresión de un programa científico* (KUTSCHERA). A diferencia, pues, del determinismo clásico prescinde de toda interpretación ontológica (3.2.6) y transcendental (*oración sintética a priori*, 4.3.2.2.1) del principio de causalidad. Por tanto, no afirma en modo alguno que todo cuanto ocurre se siga necesariamente como acontecimiento sucesivo de una condición empírica antecedente. Con ello se resuelve por sí solo el problema clásico del determinismo en las ciencias de la naturaleza.

Al respecto hay que tener en cuenta lo siguiente: la autodeterminación desde la libertad no contradice en manera alguna al principio *ontológico* de causalidad (3.2.6). Una praxis libre no significa gratuidad ni capricho. La autodeterminación desde la libertad significa más bien que un efecto empírico (la actuación) tiene una causa no empírica. Eso era precisamente lo que pensaba KANT con su distinción entre causalidad natural y causalidad libre.

Aludimos con ello a una «cuestión límite» entre filosofía y física, que una y otra vez se menciona en este contexto. Se trata de la teoría de la «relación de indeterminación» del físico W. HEISENBERG. Su teoría la expone así G. FREY:

> «La relación de indeterminación de HEISENBERG, que expresa con toda claridad el fundamento de la naturaleza estadística de las leyes teórico-cuánticas, afirma que, por ej., en un electrón aislado ya no se pueden establecer simultáneamente todas las magnitudes de estado, porque, por ej., en un solo ensayo no se pueden medir a la vez con suficiente exactitud el lugar y el impulso. HEISENBERG atribuye esa indeterminación al hecho de que en objetos microfísicos nunca se puede prescindir del efecto del proceso de mensuración sobre tales objetos. Escribe, en efecto: "En la formulación tajante de la ley causal: Si conocemos exactamente el presente, podemos calcular el futuro, no es falsa la conclusión sino la premisa. En principio no podemos llegar a conocer el presente en todos sus grados de determinación"» (156).

Esta teoría ha movido a mucha gente a defender algunas opiniones muy curiosas:

- Con la teoría de HEISENBERG sería contradictorio el principio ontológico de causalidad.
- Con la teoría de HEISENBERG se demostraría que puede darse el libre albedrío.

Ambas opiniones son absurdas. K. HÜBNER y P. MITTELSTAEDT han probado que en la frase de HEISENBERG antes citada *se confirma* el principio de causalidad. Pues si el principio de causalidad es la implicación (4.5.3.1.3) de q (podemos calcular el futuro) en p (conocemos el presente), la implicación es verdadera, aun cuando sea falsa. Gracias a la demostración de que no se pueden determinar a la vez y exactamente el lugar e impulso de las partículas, se sigue algo acerca de la observabilidad de los fenómenos, pero nada que afecte al principio ontológico de causalidad.

Es improcedente a todas luces relacionar las teorías de HEISENBERG con la *libertad de la voluntad,* y ello por tres razones:

- La teoría afirma simplemente algo acerca de la posible explicación determinista-causal, gracias a la *observabilidad* de fenómenos en el espacio infraatómico. Mas nada dice en relación con el problema de la libertad.
- La libertad nada tiene que ver con el *indeterminismo* (indeterminibilidad). En la libertad se trata más bien de una causalidad específica (la causalidad desde la libertad).
- La libertad no es por principio algo empírico, sino algo transcendental, que ni puede probarse ni refutarse mediante teorías empíricas.

La opinión de que la posibilidad de una libre autodeterminación pueda demostrarse por el indeterminismo de unas partículas minúsculas evidencia un cientifismo acrítico y un desconocimiento total de los problemas filosóficos.

Resumen de 6.1.

- La ética es una *filosofía práctica.* Su objeto es la conducta humana (praxis).
- *Conocer y querer* son las realizaciones fundamentales del espíritu, que se

delimitan mutuamente. El querer condiciona el proceso del conocimiento, mientras que éste determina al querer. Como la voluntad es siempre una voluntad determinada, el conocimiento está siempre bajo el signo de un determinado interés. En ese sentido la teoría está *condicionada* por la praxis. Sin embargo los intereses conductores del conocimiento están sometidos a unas reflexiones teóricas de valor.

- *Libertad externa* es la que se da cuando no hay una violencia desde fuera. *Libertad interna* es una autodeterminación responsable.
- La libertad interna es real, *cuando la razón pura puede hacerse práctica por sí misma,* es decir, cuando se demuestra independiente de los motivos empíricos de placer-dolor, como fundamento de determinación suficiente de la voluntad. Esto ocurre *en la legislación moral de la razón.* En el imperativo categórico la razón se demuestra como motivo suficiente de determinación de la voluntad.
- Existen dos clases de fundamentos de determinación suficientes de la voluntad: los *deberes* y las *inclinaciones.* Una acción es *moralmente buena,* cuando deriva *del deber.* Y es *moralmente mala,* cuando deriva *de la inclinación* y está *en contradicción con el deber.* La persona humana es origen del deber. Por eso tiene *dignidad* y merece *respeto.*
- El intento de oponerse al libre albedrío en virtud de un determinismo causal-natural, se ha demostrado insostenible.

6.2. La conciencia

Siguiendo la distinción entre teoría y praxis (6.1.1) distingue ARISTÓTELES entre *razón teórica* y *razón práctica.*

- La razón teórica pasa de lo particular, mutable y empírico, que se da en la experiencia, a lo general, alcanzando así la universalidad de la teoría científica. Su objetivo es la verdad, que busca por sí misma.
- La razón práctica pasa de lo general, del bien en general como fin de la acción, y refiere esa realidad general a lo particular de la situación en que ha de realizarse la acción. Se centra en la pregunta de *«¿Qué debo hacer aquí y ahora?»* «Donde surge el deseo es el punto de partida de la razón práctica; su punto final es el comienzo de la actuación» (ARISTÓTELES).

Dentro del contexto de la ética a la razón práctica la llamamos *conciencia.*

6.2.1. El apriori ético

La conciencia late en la pregunta: ¿Qué debo hacer? ¿Qué es bueno aquí y ahora? Como razón práctica, la conciencia refiere necesariamente *algo general*

a una situación. Con lo cual vuelve a surgir la pregunta de si existe un principio general, que la razón práctica como tal refiere siempre y necesariamente a una situación. Dicho de otro modo: *¿Existe un apriori ético humano y universal?*

Por lo que a la razón *teórica* se refiere, ya ARISTÓTELES admitió que ésta está siempre en posesión de unos principios primeros e indemostrables (por ej., el principio de contradicción). En su *Crítica de la razón pura* KANT señaló los conceptos, principios e ideas aprioristas (4.3.2), que no derivan de la experiencia, sino que condicionan las experiencias todas. Para KANT un apriori es una condición epistemológica general y no empírica (4.1.3). En analogía con el apriori de la razón teórica ¿existe también un apriori de la razón práctica, es decir, un apriori práctico y ético de la conciencia?

Podemos empezar por señalar dos elementos necesariamente aprioristas para cada conciencia:

- La naturaleza del *deber*. D. HUME señala justamente que *del que algo sea el caso* jamás se sigue lógicamente *que algo deba ser.* La razón teórica no puede explicar el deber. El deber como tal, la naturaleza del deber (6.1.4), es por ello un apriori de la razón práctica o de la conciencia.
- La naturaleza *del bien y del mal* (6.1.4). Enlaza directamente con el deber. Ya no se trata del problema de *qué* es bueno y malo, sino de que el bien y el mal son objetos aprioristas de la razón práctica.

Sobre la base de esta reflexión TOMÁS DE AQUINO llega a una formulación generalísima del apriori ético: *Hay que obrar el bien y evitar el mal.* Ese principio vincula la naturaleza del deber con la del bien y del mal.

KANT argumenta así: «La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral» (*CdlRP.*, A, 56, p. 52). La ley tiene la «forma de imperativo», es decir, del deber. Esa ley apriorista vale «para todos los seres racionales, en tanto que tienen voluntad». Cada hombre tiene una conciencia.

La fórmula de TOMÁS DE AQUINO: «Hay que obrar el bien y evitar el mal» es desde luego indiscutible, pero tan general que carece de cualquier contenido práctico. ¿Se puede determinar más en forma apriorista el apriori ético de tal formulación? El imperativo categórico de KANT (6.1.3) constituye un desarrollo similar. Tal imperativo suena así en otra formulación: «Obra de tal modo que no utilices a la humanidad ni en tu persona ni en la persona de ningún otro como simple medio, síno siempre como fin» (FMC, A, 66s). Recientemente se ha propuesto: «Los demás son tan indigentes como tú. ¡Obra según ello!» (W. KAMLAH) o bien: «Permitidnos transcender nuestra subjetividad!» (P. LORENZEN). Cada cultura conocida conoce unas formulaciones amplísimas de imperativos, que se afirman simplemente como de una validez universal. Piénsese en los *Diez Mandamientos* de la Biblia (Éx 20,1-17).

Mientras consideremos la acción únicamente bajo el aspecto de la moralidad (de la conformidad con la conciencia como tal), no tenemos que preocuparnos por la amplia-

ción de contenido del apriori ético. Habremos de ocuparnos aún del problema del contenido ético.

6.2.2. La aplicación

La conciencia aplica (relaciona) el apriori ético a la situación concreta. Así se llega al *juicio práctico.* KANT formula el principio de esa aplicación en el sentido del imperativo categórico en estos términos:

> Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad (*CdlRP.*, A, 122, p. 103).

Lo cual equivale a preguntar: ¿Puedes tú querer un orden, en el que se actúe como tú obras ahora?

A menudo esa aplicación se ha interpretado de un modo *silogístico* (4.5.7). Como primera premisa actúa un apriori ético, es decir, un imperativo. La premisa segunda juzga en forma indicativa una determinada actuación en una situación concreta desde el punto de vista del apriori ético. Y la conclusión contiene el juicio práctico sobre el deber concreto, y es a su vez un imperativo.

Ejemplo: ¡No debes robar! Tomar subrepticiamente las ciruelas del huerto del vecino equivale a robar. ¡No debes coger las ciruelas del huerto de tu vecino!

La problemática radica sobre todo en la segunda premisa. ARISTÓTELES anota que la complejidad de las situaciones requiere una fuerza de juicio, que se diferencia tanto del saber teórico como de la capacidad técnica. Para juzgar rectamente la situación desde el apriori, necesitamos un «sentido» u olfato especial. Esa especial capacidad de juicio la llama ARISTÓTELES *prudencia* (gr., *phronesis,* lat., *prudentia*), y es la que entra en juego cuando se trata de la aplicación. Es la facultad «de obrar racionalmente en cosas que para el hombre son buenas y malas» (EN, VI, 5, 1140*b*).

Para que la razón práctica (conciencia) pueda referir el apriori ético a una actuación situacionada, tiene que suponer todo lo que de alguna manera tiene importancia para el enjuiciamiento de ese actuar en una situación. Y aquí tiene importancia todo lo que sé de alguna manera, cuanto he experimentado y vivido. Toda mi apertura del mundo entra aquí en juego. También podemos decir que la manera en que realizamos la aplicación depende de nuestro *horizonte motivacional* (6.1.3, conclusión). Ahora bien, ese horizonte motivacional es siempre *histórico* (5.5); *de ahí que no todos los hombres consideren las mismas cosas como mandadas y prohibidas.*

Podemos expresar en un lenguaje filosófico el problema del siempre histórico horizonte motivacional (cf. 4.4.4-5): toda experiencia y conocimiento, toda imagen mun-

dana y todo enjuiciamiento práctico-ético están relacionados con el lenguaje; es decir, están referidos a una determinada manera de «estar en el mundo». Esa posesión lingüística del mundo conoce diferencias individuales, pero también diferencias entre grupos dentro de una comunidad lingüística (¡estratos!), además de diferencias entre comunidades lingüísticas y culturales. El apriori ético es común a todos los hombres en sus formulaciones más generales y diferencia al hombre del animal. Sin embargo el horizonte motivacional, en que el apriori viene referido al obrar en situación, no es el mismo para todos los hombres. Cada uno sabe que ha de obrar *de acuerdo con su mejor saber y entender;* sólo que el mejor saber se matiza en los distintos horizontes motivacionales de personas, grupos, estratos, pueblos y culturas.

De donde se sigue una consecuencia muy importante: nadie sabe exactamente de ningún otro hombre en qué horizonte motivacional se realiza su aplicación del apriori ético. Por ello es imposible *enjuiciar la moralidad de los demás.* En el plano de sentido de la moralidad vale la palabra bíblica: «¡No juzguéis y no seréis juzgados!» (Mt 7,1). Pero no vale, desde luego, en el plano de la ética y del derecho.

6.2.3. La autonomía de la conciencia

En un sentido estrictamente moral sólo se puede hablar de *deber, cuando la razón práctica de una persona refiere el apriori ético a un obrar en situación y llega así a un juicio práctico.* Así, pues, deber es el juicio práctico de la conciencia siempre personal y propia. Sólo la conciencia puede obligar moralmente. Es la conciencia la que se da a sí misma la ley. Nosotros hablamos de *la autonomía* (palabra griega que significa: darse uno mismo la propia legislación o norma) de la conciencia.

KANT acentúa la autonomía de la conciencia en tanto que, como causalidad desde la libertad, la contrapone a la causalidad natural (6.1.3). Cuando nos dejamos determinar por nuestras inclinaciones (motivos de placer-dolor), nuestra voluntad se hace *heterónoma* (la ley viene impuesta por otro), puesto que el fundamento de determinación de la voluntad llega *desde fuera.* La conciencia es *autónoma,* por cuanto la razón es por sí misma fundamento determinante de la voluntad. La conciencia es autónoma en tanto que se determina *a sí misma.* Mientras que es heterónoma cuando *se deja* determinar (desde fuera, empíricamente).

La autonomía de la conciencia afirma lo siguiente: *Nadie puede obligarnos moralmente a hacer algo, si nosotros no nos sabemos obligar a ello.* El texto siguiente de TOMÁS DE AQUINO muestra cómo incluso Dios sólo puede obligar al hombre a través de esa su visión de la conciencia:

> De ahí que una determinada obligación sólo vincule a quien se le comunica tal obligación mediante un conocimiento. Cuando alguien no está en posesión de ese conocimiento, tampoco está ligado por la obligación. Tampoco cuando alguien desconoce un mandamiento de Dios está obligado a cumplir ese mandamiento, a

no ser que hubiera debido conocerlo. Pero de no mediar esa obligación de conocerlo, y no tener ningún conocimiento del mismo, en manera alguna estará ligado por el tal mandamiento. Así como en el ámbito de los cuerpos un agente corporal sólo actúa mediante el contacto, así en el campo espiritual una obligación sólo ata mediante el conocimiento (*Ver.*, 17,3).

Por todo ello la oposición entre *autonomía y teonomía* (legislación dada por Dios) dentro de la moralidad no pasa de ser un pseudoproblema. La voluntad (o la ley) de Dios obliga moralmente en conciencia en la medida en que se conocen la autoridad y la voluntad de Dios en el horizonte motivacional de la propia conciencia. En este sentido subraya también KANT la unidad de autonomía y teonomía en oposición a la heteronomía empírica. Pues, según KANT, «de esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la religión, esto es, *al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo...» (*CdlRP.*, A, 233, p. 181).

En la autonomía de la conciencia entra esencialmente este aspecto: el obrar moral es un obrar *según el mejor saber y entender*. No puedo obrar moralmente, si no logro convencerme de que la legislación en mi conciencia es producto del mejor conocimiento. Con ello se evidencia un deber que apriori pertenece a la esencia de la conciencia: *el deber de la formación de la conciencia*. La autonomía moral supone el esfuerzo de la razón práctica por ese mejor conocimiento, es decir, el esfuerzo por una visión racional. Con lo que la autonomía de la conciencia apunta al problema de la norma (6.3).

6.2.4. Conciencia antes y después de la acción

La aplicación del apriori ético al obrar en situación puede darse *antes de la acción y después de la misma*. Antes de la acción se trata de decidir en un juicio práctico *qué debo hacer*. Después de la acción se trata de juzgar *si he actuado rectamente*. El valor moral de una actuación depende en exclusiva *de la conciencia precedente*. Una acción es moralmente buena o mala, si antes de realizarla la he enjuiciado respectivamente como buena o como mala. La *conciencia subsiguiente* me reprocha la acción mala cometida (remordimiento de conciencia, mala conciencia), refrenda la buena acción realizada (buena conciencia) y obliga a mantener de manera responsable las consecuencias de la acción.

También aquí se echa de ver la idea fundamental que KANT formulaba así: «No hay absolutamente nada en el mundo, y ni siquiera cabe imaginarlo fuera de él, que pueda considerarse bueno sin limitación, sino sólo una *buena voluntad* (FMC, A, 1).

Resumen de 6.2.

- La *razón práctica* es la razón que interviene en la pregunta de «¿Qué debo hacer?» Dentro del contexto ético a la razón práctica la llamamos *conciencia.*

- La conciencia refiere un principio práctico general. a una situación. Ese principio es el *apriori ético* y contiene la naturaleza del deber (la obligación), y del bien y del mal. KANT formula el apriori ético en el imperativo categórico.

- En la aplicación del apriori ético a la situación la conciencia llega al juicio práctico a través de lo que es un deber aquí y ahora.

- Sólo se da un deber en sentido moral, cuando una razón práctica refiere su apriori ético a un obrar en situación, llegando así a un juicio práctico. En tal sentido hablamos de la *autonomía de la conciencia. Nadie puede obligarme moralmente, si yo personalmente no me sé obligado a ello.*

- El valor moral de una acción depende exclusivamente de *la conciencia precedente.*

6.3. El problema de las normas

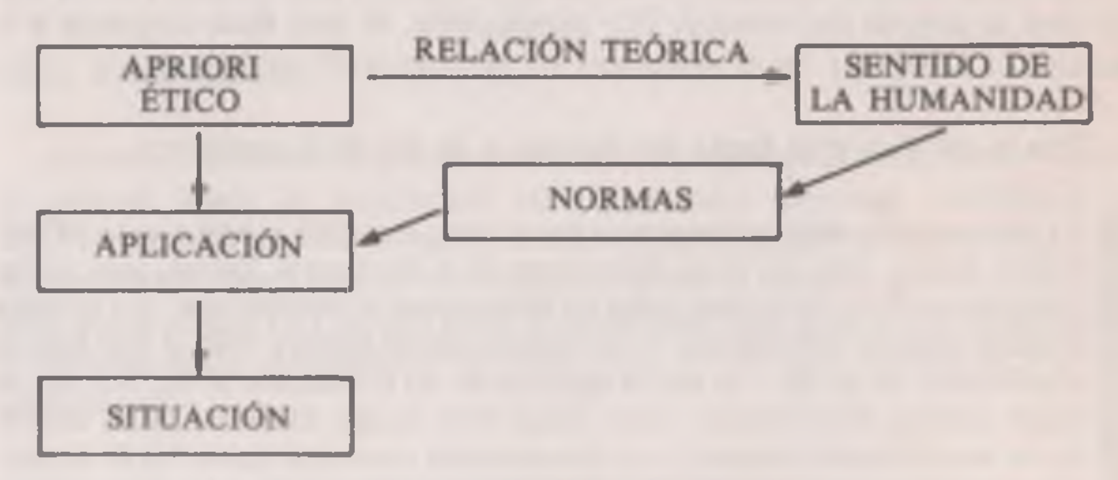
La exigencia moral básica suena asi: *¡Obra de acuerdo con tu conciencia!* Es decir: *actúa según tu mejor saber y entender.* El apriori ético contiene el imperativo de *esforzarse por lograr ese mejor conocimiento.* Sin duda que nuestro horizonte motivacional es histórico (6.2.2). Pero no vivimos en ese horizonte motivacional como el caracol en su concha, sino que podemos reflexionar, meditar y analizar nuestro punto de vista. Con esto enlaza un fenómeno simple, al que justamente se refieren los *metaéticos* (los filósofos que analizan de un modo lógico o lingüístico el lenguaje ético, cf. 4.4.1.1): *Podemos discutir éticamente con otros.*

Del propio imperativo categórico se deduce que *sólo puedo considerar moralmente buena una acción, cuando estoy convencido de que cualquier hombre que estuviera en mi situación tendría que obrar como yo obro ahora.*

Cuando veo actuar a alguien, supongo de antemano que, si no obra de mala voluntad, puede justificar racionalmente su manera de obrar. Porque todo hombre que obra bien, está persuadido de que el principio básico según el cual actúa es universalmente válido.

Pero es evidente que no todos los hombres consideran las mismas cosas como buenas o malas (cf. 6.2.2). Lo que significa que consideran diferentes cosas como universalmente válidas. Con lo que surge la necesidad de la argumentación ética, del discurso ético. Se trata del problema de: *¿Qué es realmente bueno por su contenido? ¿Cuáles son las normas de validez universal?*

Hemos hablado hasta ahora del *bien y del mal morales,* significando con ello la conformidad o disconformidad de unas acciones con la propia conciencia. Ahora se trata de la argumentación propiamente *ética;* es decir, de las *normas* que reclaman una validez supraindividual y social, de las *normas éticas.* Queremos distinguir el plano de *la moralidad* del plano de *la ética;* con ello diferenciamos lo moralmente bueno o malo de lo ético o no ético. El criterio de la moralidad es siempre la propia conciencia; el patrón de la ética está en las valoraciones (normas) sociales.



Esquema 38: El problema de las normas

6.3.1. El problema de la relación teórica

Hemos formulado el apriori ético (común a todos los hombres) de una manera sumamente general (6.2.1). Es evidente que en la actuación cotidiana jamás nos las habemos con normas tan generales, sino que consideramos como universalmente válidas unas normas mucho más precisas. El hecho no nos plantea ningún problema mientras coincidimos con otros en el reconocimiento de tales normas. Los problemas surgen sólo cuando diferentes personas consideran universalmente válidas unas normas diferentes. En el discurso ético, que entonces se hace necesario, se trata de este problema decisivo: *¿Cómo podemos fundamentar unas normas?*

Si desde el apriori ético queremos señalar qué es bueno en concreto, necesitamos evidentemente *un criterio.* Criterio que, de algún modo, ha de ser *comprensible teóricamente,* ya que de otra manera no podríamos argumentar, sino intercambiar opiniones y sentimientos puramente caprichosos. Una argumentación ética racional sólo es posible, cuando el apriori ético está de por sí en una *relación teórica;* es decir, apunta a algo que es teóricamente comprensi-

ble. *¿Existe semejante relación teórica apriorista del apriori ético?* Tres son las respuestas que se han dado:

Aristóteles: la actividad correcta de cada ente es la que le es propia por naturaleza y *a la que está ordenado por su misma esencia.* Y ello porque toda acción y actuación siguen al ser de operante. Se pregunta el filósofo:

> Así como en el ojo, la mano, el pie y en general en cada miembro aparece una actividad determinada, ¿no habría que admitir también en el hombre, al lado de esas actividades, una actividad especial? ¿Y cuál podría ser ella? Evidentemente que la vida no, pues la vida es también propia de las plantas. Para nosotros, sin embargo, lo que cuenta es lo específico humano (EN, I, 7, 1097*b*).

Piensa, pues, que toda determinación del bien ético está en una relación teórica *con la esencia del hombre.* Por consiguiente, el bien ético responde a la esencia del hombre y en él encuentra su perfección el ser humano.

Tomás de Aquino: llama ley natural a la ley ética apriorista.

> La primera obligación que impone la ley es obrar y cumplir el bien y evitar el mal. Ahí se fundan todas las otras obligaciones de la ley natural. Entran, pues, en las obligaciones de la ley natural todas las obligaciones y prohibiciones, que la razón práctica entiende naturalmente como buenas para el hombre. Pero el bien tiene la significación de un fin, y el mal la significación de lo contrario al fin. Por ello, la razón entiende naturalmente como bueno todo aquello hacia lo que el hombre posee una ordenación natural, y en consecuencia como algo que se ha de cumplir con la acción, y lo contrario como algo malo que se ha de evitar. Así pues, el orden de las obligaciones de la ley natural responde al orden de las subordinaciones naturales (*STh.*, I.II, 94, 2).

El razonamiento acerca del bien y del mal éticos sólo se puede determinar, por consiguiente, en la relación teórica con la esencia del hombre. Desde los *planos de sentido,* que abarca el ser humano, se siguen en un orden determinado aquellas *exigencias de sentido* de las que se trata en el obrar.

Kant: todos los hombres están bajo la ley,

> de que cada uno de ellos no puede jamás tomarse a sí mismo ni a los demás como simples medios, sino que siempre han de tratarse a la vez como fin. Mediante ello surge una vinculación sistemática de seres racionales a través de unas leyes comunitarias objetivas; es decir, un reino que, justamente porque esas leyes tienen como objeto la relación de tales seres entre sí como fines y no como medios, bien puede denominarse un reino de fines... (FMC, 74s).

La exigencia del imperativo categórico de obrar de tal modo que la norma de actuación pueda ser principio de una legislación universal, o que la humanidad se considere como fin propio en cada persona, convirtiendo la *humanidad*

en deber. Por tratarse siempre en la ética de la autofinalidad del hombre, aquellos fines a los que el hombre está esencialmente ordenado son fines *que a la vez son deberes.* La pregunta de «¿Qué debo hacer?» apunta a la pregunta de «¿Qué es el hombre?»

Vemos, pues, que las tres respuestas mencionadas señalan en la misma dirección. Lo éticamente bueno se define como *digno del hombre* y está bajo el signo de la *humanidad.* La ética hace referencia a la antropología. Así, pues, en el sistema filosófico de la ética se trata de estas cuestiones: ¿Cuáles son los planos y las exigencias de sentido que se derivan de la esencia del hombre? ¿En qué orden mutuo están esos planos y exigencias de sentido? *El sistema de los planos y de las exigencias de sentido del ser humano sería a la vez la concreción del apriori ético.*

6.3.2. Ética empírica

A estas posiciones en la línea de Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant se oponen desde la antigüedad unas posiciones llamadas *empiristas* (cf. 4.2.3.1). La ética empírica niega el sentido transcendente y espiritual de la autodeterminación desde la libertad, es decir, desde el hacerse práctica la razón pura por sí misma (6.1.3). Así pues, el empirismo reduce la praxis humana *a la motivación de las inclinaciones de placer-dolor,* o, lo que es lo mismo, a lo sensible-empírico.

En la diferenciación de placeres superiores e inferiores el empirismo puede alcanzar matizaciones considerables. Pero, si es consecuente, debe entender en definitiva toda praxis humana de un modo causal-natural y negar la causalidad desde la libertad.

Según Aristipo de Cirene (ha. 435-366), el principio fundamental de toda ética es el logro del mayor número posible de sensaciones actuales placenteras. Es, por tanto, la teoría de un arte de la vida, que hace posible un máximo de placer y un mínimo de dolor. Epicuro (341-270) no se interesó primordialmente por el placer actual y movido, sino por el placer sereno como ausencia de dolor y como quietud de ánimo (gr. *ataraxia*). La posición ética que se construye sobre el principio del placer se denomina *hedonismo* (gr. *hedone:* placer). Platón se enfrentó al hedonismo haciendo que en algunos de sus diálogos Sócrates fuera rebatiendo las posturas hedonistas.

El período clásico de esplendor de la ética empírica fue el *empirismo británico* de los siglos XVII y XVIII.

Sus defensores principales se llamaron Th. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704), F. Hutcheson (1694-1746), D. Hume (1711-1776) y A. Smith (1723-1790).

Su interés ético se orientaba hacia los denominados *sentimientos morales (moral sentiments).* Su análisis sutil supera el simple hedonismo egoístico. El

principio placer-dolor se afina mediante la aceptación de sentimientos de benevolencia hacia los otros hombres, de sentimientos de simpatía y de sentimientos sinceros que persiguen la felicidad de la humanidad toda. No obstante, tales sentimientos morales no pasan de ser en definitiva más que impulsos sensibles e instintivos, que nada tienen que ver con el «hacerse práctica» de la razón. Ése es el punto flaco por el que KANT critica la ética empirista.

En el mantillo de esa ética empirista se desarrolló también el *utilitarismo* ético. Sus principales representantes fueron J. BENTHAM (1748-1832), J. ST. MILL (1806-1873) y H. SIDGWICK (1838-1900). El utilitarismo ha alcanzado hoy amplia difusión. Según O. HÖFFE (p. 247s) puede caracterizarse por estos cuatro principios básicos:

- *Principio de las consecuencias:* las acciones han de enjuiciarse desde sus consecuencias y secuelas.
- *Principio de utilidad:* el provecho de las acciones es el criterio de las consecuencias para el bien en sí.
- *Principio de hedonismo:* es bueno en sí el cumplimiento de las necesidades humanas y de los intereses; por lo mismo, es buena la felicidad. En qué consista lo determina cada uno. Criterio de la felicidad es la alegría (el placer).
- *Principio social:* no se trata sólo de la felicidad del actuante, sino de la de todos aquellos a quienes afecta la actuación.

A menudo se afirma que los hombres coinciden desde su estructura instintiva en su afán de felicidad y que, por instinto, al perseguir su felicidad individual persiguen asimismo la felicidad general. MILL intenta diferenciar la felicidad de un modo cualitativo: resultaría preferible «ser un hombre insatisfecho que no un cerdo satisfecho».

En contra del utilitarismo se arguye que los deberes éticos son válidos con independencia del bienestar social. El fin (el provecho) no justifica los medios (las actuaciones). Los derechos fundamentales de la persona no pueden ser postergados, ni siquiera cuando lo requiere el bienestar social. Pero sobre todo se pasa por alto el núcleo del planteamiento ético: el «hacerse práctica» de la razón como autodeterminación desde la libertad es independiente de las motivaciones placer-dolor.

La ética empírica tiene una gran importancia para los intentos de analizar la praxis humana *de un modo empírico-psicológico*. Tal tendencia ha experimentado un enorme impulso gracias al *psicoanálisis*. Hoy está muy difundida *la psicologización de la praxis*. A menudo se deja por completo el problema de la praxis al albur de los mecanismos de las estructuras instintivas, de los complejos, neurosis, agresiones, frustraciones, etc. Sin duda que las teorías empírico-psicológicas tienen su justificación en el campo de la praxis. En cualquier caso habría que advertir que tales teorías reducen la praxis a *un comportamiento causal-natural*. Sin embargo, la dignidad del hombre no se funda en el hecho de que actúe de un modo causal-natural, sino en que él mismo pueda autodeterminarse desde la libertad y en que la ley natural por sí sola le emancipe de la causalidad natural.

6.3.3. Fines que a la vez son deberes

Si el apriori ético está en una relación teórica con la esencia del hombre y con el sentido de humanidad (6.3.1), hemos de preguntarnos: ¿Cuáles son los *fines* (objetivos, exigencias de sentido) a los que el hombre se ordena por naturaleza? Los fines de esa índole tienen el carácter de *deberes*.

> Pero el que yo venga ligado a proponerme como objetivo algo que está en los conceptos de la razón práctica, y por consiguiente a tener como objeto un objeto material, que queda fuera del fundamento determinativo formal del capricho [del libre albedrío],... un objetivo que puede contraponerse al objetivo que deriva de unos deseos sensibles [inclinaciones], tal sería el concepto de un objetivo *que en sí mismo es a su vez un deber...* (DJV, A, 5).

Ahora bien, ¿cuáles son esos objetivos que por sí mismos son deberes? Empecemos por seguir la diferenciación de KANT (DJV), que distingue dos objetivos que a la vez son deberes:

- *la propia perfección;*
- *la felicidad ajena.*

Por «felicidad» entiende el concepto hedonístico de bienestar, aunque lo refiere *a los demás*. Advierte contra el peligro de confundir «propia felicidad» con «perfección ajena». Y ello porque cada uno persigue la propia felicidad, incluso cuando no es un deber, mientras que la perfección sólo puede imponérsela cada uno como tarea. Vamos a seguir diferenciando, como KANT, esos dos objetivos, que en sí mismos son deberes:

Ante todo la propia perfección:

> Si de la perfección, perteneciente al hombre en general (o más propiamente de la humanidad) se dice que constituye un deber en sí en convertirle en objetivo, tiene que establecerse en aquello que puede ser efecto de su *acto*, y que no es simple don debido a la naturaleza; porque de otro modo no sería un deber. Por consiguiente, no puede ser otra cosa que *cultura* [formación] de su capacidad (o disposición natural)... (DJV, A, 15).

Vemos la coincidencia con ARISTÓTELES (6.3.1): deber del hombre es el desarrollo, la realización, la cultura de la capacidad que le es propia y que le viene dada directamente con su esencia de hombre. Se trata, pues, aquí de unos *«deberes contra sí mismo»*. KANT distingue tres planes de los deberes contra sí mismo:

- *Deberes contra sí mismo como naturaleza animal.* Se trata del «mantenimiento en su naturaleza animal» (como sería, por ej., la conservación de la salud corporal).
- *La obligación de formar la inteligencia.*

> Es un deber suyo (del hombre) abrirse paso cada vez más desde la tosquedad de su naturaleza, desde su animalidad... hacia la humanidad ya que sólo con ésta es capaz de proponerse unos objetivos, como son corregir su ignorancia con la instrucción y corregir sus errores; y eso no se lo ofrece simplemente la razón técnico-práctica para sus propósitos de otra índole... como aconsejable, sino que se lo *ofrece* simplemente la razón moral-práctica haciendo de ese fin un deber, para que sea digno de la humanidad que habita en él (DJV, A, 15).

○ *Deberes contra sí mismo como ser moral.* Aquí se trata de «la cultura de la moralidad en nosotros. La máxima perfección moral del hombre es la de cumplir su deber y, por supuesto, por deber...» (A, 24).

De la *felicidad ajena* como fin, que es en sí un deber, se siguen:

○ *Deberes respecto de los demás simplemente como hombres.* Se trata aquí del deber del *amor* (como benevolencia y beneficencia, no como inclinación) y del *respeto* a cada hombre, especialmente al prójimo, porque es hombre.

> Por tanto, el deber del amor al prójimo puede expresarse así: el deber de convertir en propios los objetivos de los otros (en la medida en que no son contrarios a la ética); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no humillar a ningún hombre hasta convertirlo en medio para mis fines (de no exigir que el otro deba arrojarse como esclavo en pro de mis fines; A, 119).

○ *Deberes recíprocos de los hombres habida cuenta de su estado.* Se trata de los campos de aplicación del amor y del respeto en la concreta convivencia humana; se trata, pues, de unos deberes que no se tienen frente al hombre como tal, sino como niño, esposo, enfermo, pobre, prelado, compañero, amigo, etc.

Así pues, tenemos ante nuestros ojos *un proyecto de sistema de la ética,* que naturalmente cabría seguir diferenciando.

6.3.4. Autorrealización

Podemos reducir los fines que son en sí deberes a uno solo: al deber de *la autorrealización de la persona.* El hombre es una *posibilidad* de realizarse en la práctica. Cada concreción del apriori ético está referida al sentido de humanidad (6.3.1). Por ello, la autorrealización equivale a *realizar en el obrar una humanidad como el deber impuesto a la libertad.* La autorrealización abarca toda la pluralidad de planos de sentido, en los que el hombre entra en virtud de su naturaleza. Se extiende desde la preocupación por satisfacer las necesidades más elementales de la vida (alimentación, vestido, vivienda) hasta lo que PLATÓN y ARISTÓTELES califican como la realización suprema de la suprema facultad del hombre. Veamos cómo ambos clásicos de la filosofía consideran *la estructura de los planos de sentido humanos.*

PLATÓN habla en el *Banquete* (206*b*-212*a*) del demón Eros, que está entre

el hombre y Dios, y que constituye en el hombre el impulso hacia la perfección (cf. 1.2). Su acción es la *producción en la belleza con vistas a la inmortalidad.* Los estadios que recorre en su impulso hacia la perfección se demuestran como los planos de sentido de la praxis humana.

> ¿Cuál es el acto particular en que el buscar y perseguir con ardor lo bueno toma el nombre de amor?... Todos los hombres son aptos para engendrar lo mismo corporal que espiritualmente, y cuando llegan a cierta edad, su naturaleza los incita a producir. Pero ésta no puede producir en la fealdad, sino en la belleza... Si hay que buscar la belleza en general, sería una verdadera locura no creer que la belleza que reside en todos los cuerpos es una e idéntica... Después aprenderá a estudiar la belleza del alma, considerándola mucho más preciosa que la del cuerpo, de tal manera que un alma bella, aun en un cuerpo privado de atractivos, baste para atraer su amor y su interés... Por este medio se verá forzosamente obligado a contemplar la virtud que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, y a ver que esta virtud es idéntica a ella misma en todas partes, y por consiguiente a hacer poco caso de la belleza corporal. De los actos de los hombres pasará a las ciencias para contemplar su belleza y entonces, con un concepto más amplio de lo bello, no estará ya encadenado como un esclavo..., sino que, lanzado al océano de la belleza, y alimentando sus ojos con el espectáculo, engendrará con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más bellos de la filosofía hasta que, habiendo fortificado y aumentado su espíritu con esta sublime contemplación, no vea más que una ciencia: la de lo bello... Quien esté iniciado en los misterios del amor hasta el punto en que estamos... descubrirá de repente una maravillosa belleza, la que era el objetivo de todos sus trabajos anteriores: belleza eterna, increada e imperecedera, exenta de incremento y de disminución, belleza que no es bella en tal parte y fea en otra... belleza que no tiene nada de sensible... que no es tampoco un discurso o una ciencia, que no reside en un ser diferente de ella misma... sino que existe eterna y absolutamente por ella misma y en ella misma; de la cual participan todas las demás bellezas sin que su nacimiento ni su destrucción le aporten la menor disminución ni el menor incremento ni la modificación en nada. Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado uno... hasta esta belleza perfecta, estará muy próximo a la consecución del objetivo... a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo y se termina conociéndolo tal como es en sí. Asi pues, el objetivo del Eros es la contemplación inmortal de la *belleza divina.*

El punto de vista, desde el que ARISTÓTELES (EN, I, 6, 1097*b*-1098*a*) diferencia los planos de sentido de la praxis, se funda en el problema de la actividad específica del hombre (cf. 6.3.1).

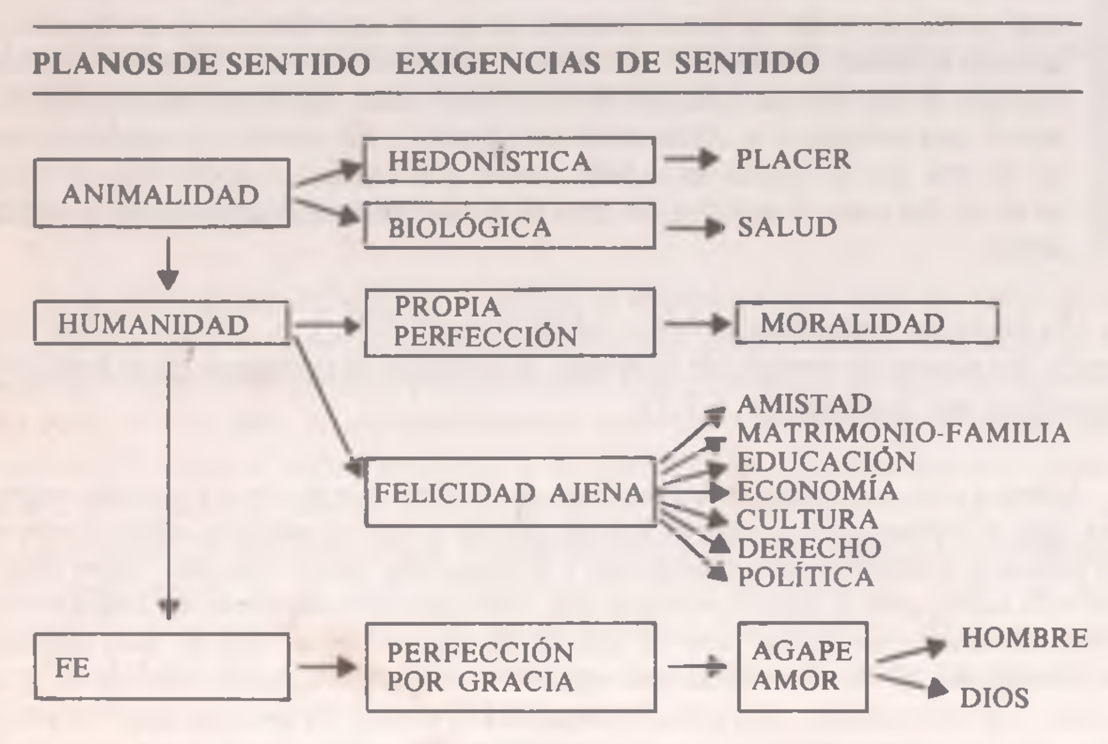
Muestra ante todo que esa actividad no puede darse simplemente en la vida vegetativa, que el hombre tiene en común con las plantas y con los animales, como ocurre en los procesos de alimentación, crecimiento y propagación. Quien vive para comer y considera la salud como el asunto principal, está reduciendo la inteligencia de la humanidad que se le ha encomendado a nivel de una existencia meramente vegetal. Mas tampoco las actividades de *la vida animal* son específicas del hombre, puesto que las tiene en común con los animales. Así, pues, la exigencia de sentido de la humanidad no puede agotarse en la motivación placer-dolor. ARISTÓTELES se burlaba del rey Assurbanipal

de Nínive, legendariamente rico, que en su epitafio se gloriaba de tener lo que había comido y cuanto había gozado en la plenitud de los placeres amorosos: «En la tumba de un becerro se hubiera podido escribir otro tanto.» De donde se deduce que la auténtica actividad del hombre es *la racional-ética:* «El bien humano es la actividad del alma conforme a la virtud, y existen varias virtudes: la actividad conforme a la virtud mejor y más perfecta.» Pero también aquí se introduce una diferencia: para el hombre como tal la actividad suprema está en la cooperación a la *justicia del Estado,* es decir, en la praxis social y política. Para el hombre, sin embargo, «en tanto que lleva en sí algo divino», la actividad suprema está en la pura *teoría,* en la vida contemplativa conforme a la razón.

6.3.5. Las exigencias de sentido de una praxis humana

La «cuestión de sentido» se ha convertido en una expresión clave de nuestro tiempo. Dentro de la filosofía la cuestión de sentido tiene su lugar propio en la ética. Hemos reunido motivos de KANT y de la *antigüedad* (6.3.3-4), hemos referido otros desde la ética escolástica y fenomenológica (2.1.1) y seguimos en muchos aspectos a E. HEINTEL. Nos interesa una sistematización de los planos y de las exigencias de sentido («valores») de la praxis humana. Distinguimos ante todo *tres planos de sentido,* porque existen tres campos diferentes de motivos, que motivan nuestra libertad.

- *Libertad por naturaleza.* Aquí son las necesidades de nuestra *animalidad* natural las que motivan nuestra libre voluntad.
- *Libertad por humanidad.* Aquí motivan aquellas exigencias de sentido, que se derivan de la humanidad impuesta a la libertad.



Esquema 39: Planos de sentido y exigencias de sentido de la praxis humana

○ *Libertad por gracia.* Aquí lo que motiva nuestra libertad es la salvación operada por Dios (1.4.2).

Este tercer plano de sentido, el de la *fe*, sólo lo puede alcanzar la filosofía como cuestión límite. Nos referimos a ella porque el filosofar occidental la ha tenido siempre ante los ojos (de un modo aseverativo o crítico).

6.3.5.1. Libertad por naturaleza

En este primer plano de sentido se convierten las exigencias del mismo en motivos de nuestra praxis que derivan de la finalidad (*teleología*, 3.4.4.2.) de la animalidad humana; es decir, del hecho de que el hombre es *un ser vivo* (3.4.4) y *sensible* (o animal; 3.4.5). Se trata aquí de los *deberes*, que en la autorrealización del hombre tienen un valor importante de cara a las pretensiones de sentido (valores), que han de realizarse. Dado que la *vida* es supuesto y condición de la *sensibilidad*, la exigencia de sentido de la vida está por encima de lo que exige la sensibilidad. Por ello distinguimos entre exigencia de sentido *hedonística* (sensibilidad) y exigencia de sentido *biológica* (vida).

La exigencia de sentido hedonista se encuentra en la *motivación placer-dolor*, porque el hombre es un ser animal. Y está motivado por *inclinaciones*. Las motivaciones sensibles tienen una importancia positiva: el afán de gozo, placer, satisfacción y disfrute aporta una plenitud de belleza a la vida del hombre. Sólo que la exigencia hedonista de sentido es la más baja entre todas las exigencias de sentido. La burla de ARISTÓTELES sobre cierto rey y su inscripción funeraria (6.3.4, conclusión) afecta en el fondo a cualquier hombre que hace algo absoluto de tal exigencia de sentido. KANT muestra que un hombre así pierde su dignidad humana, al dejarse determinar de un modo causal-natural, en lugar de determinarse a sí mismo desde su libertad. En HEGEL leemos:

> El placer disfrutado tiene ciertamente la importancia positiva de haberse convertido *a sí mismo* en autoconciencia objetiva; pero tienen igualmente la importancia negativa de tener que superarse; y al haber captado su realización sólo en aquella importancia primera, su experiencia entra en su conciencia como una contradicción, en que la realidad lograda de su singularidad se ve aniquilada por la *esencia* negativa, que carente de realidad se contrapone a aquel poder vacío, que sin embargo es aniquilador de la misma. Tal esencia no es otra cosa que el *concepto* de lo que es esa individualidad en sí. Pese a lo cual no deja de ser la forma más pobre del espíritu que ha de realizarse... (*Fen., Obras completas,* 2, 280s).

Mediante el ejemplo de la sexualidad humana (5.6.2) hemos visto que el hedonismo tiene en definitiva la tendencia de utilizar a los otros como medio para su propio fin. A esa *prostitución* en el juego de la motivación placer-dolor responde el *abuso* del prójimo. El hedonismo tiene, no obstante, la propiedad de contradecirse, porque «cuanto más se interesa alguien por el placer, tanto más se le escapa» (V.E. FRANKL).

La exigencia biológica de sentido: se trata aquí de la *conservación y salud del individuo y de la especie en el aspecto biológico.*

Enumeramos algunos temas que subrayan la actualidad de esa exigencia de sentido: los cuidados individuales de la salud (formas sanas de vida, higiene, nada de abusos en el alcohol, la nicotina, la droga, etc.), la preservación de un entorno sano, los problemas de la alimentación (por exceso o por deficiencia), los problemas demográficos (superpoblación, retroceso de los nacimientos).

La exigencia biológica de sentido está por encima de la hedonista. Su importancia es indiscutible; mas no quiere decir en modo alguno que sea la exigencia de sentido suprema de la praxis humana. La expresión «lo principal es la salud» es inocua, mientras no se tome en serio. De tomarla así, faltaría el plano de sentido de la libertad por humanidad.

Hoy podemos observar una fuente *crítica de la civilización* con conciencia del ambiente, que busca unas *formas alternativas de vida.* A esa crítica debemos muchos impulsos valiosos, que podrían crear dificultades en múltiples aspectos. Pero a menudo, y al socaire de esa crítica a la civilización, aparece un curioso anhelo de vida natural, cual si ocultase una nostalgia de la fijeza del mundo animal regulada por los instintos y como si la hominización como tal hubiera sido una especie de pecado original, que hubiera sido mejor que no se diera. Semejante huida a una naturalidad (prehumana) representa una exigencia de sentido contradictoria. La naturalidad humana es esencialmente artística (5.3).

Si se establece con carácter absoluto la exigencia de sentido de la salud del individuo y de la especie, surge lo que podríamos llamar el *nihilismo biológico,* que fácilmente puede conducir a consecuencias inhumanas a todas luces.

Algunos ejemplos de argumentaciones biológico-nihilistas: si al hombre se le considera como una especie animal al lado de las otras, será necesario diezmarle de forma adecuada, para que no impida el natural desarrollo de su especie animal. Se señala al hombre como patrón de los animales «sanos», y se le exige el abandono de aquellos «pecados mortales», que su humanidad comporta en parangón con el comportamiento animal regulado por los instintos. Se establece la salud de la especie por encima del derecho individual del hombre a la vida, y se distingue entre vida humana digna de ser vivida e indigna de ser vivida. Se consideran las medidas contra la superpoblación, que son inconciliables con la dignidad de la persona individual.

6.3.5.2. Libertad por humanidad

Aquí la motivación está en la autorrealización del hombre *como hombre.* Ningún hombre puede llevar a cabo *por sí solo* esa autorrealización. Condición de la misma es que el hombre en la comunicación y cooperación (5.6) con otros se apropia de sus fines. Sólo al cooperar a la *felicidad ajena* alcanza el hombre la *perfección propia* que le es posible. Se realiza como fin de sí mismo justa-

mente en la medida que prescinde de sí y se compromete en favor de los demás. La posibilidad de llevar a cabo la humanidad impuesta a la libertad, depende de la buena disposición para fomentar las oportunidades de los demás.

Las *exigencias de sentido,* derivadas de ese plano de sentido, son pues el resultado de la sociabilidad humana, que hemos matizado en 5.6. Pensamos en el *prójimo,* al que debemos tributo de amor y respeto «simplemente como hombre» y «en consideración a su estado» (KANT, cf. 6.3.3); pensamos en las exigencias de sentido de la *amistad,* del *matrimonio,* de la *familia,* de la *educación;* en las exigencias de sentido que se dan en los campos de cooperación de la *economía* y de la *cultura* (5.6.4); en el compromiso de las *asociaciones* (agrupaciones), en las exigencias de sentido del *derecho* y de la *política,* en los *proyectos* de la humanidad en su conjunto. La autorrealización en el sentido de perfección propia y de moralidad completa sólo es posible cuando el hombre colabora en el marco de esas exigencias de sentido, cuando establece lazos dentro de las mismas, cuando asume responsabilidades y realiza humanidad.

Y aquí conviene tener en cuenta que el deseo de *riquezas, poder y prestigio* pertenece de por sí a las inclinaciones (motivación placer-dolor, 6.3.5.1) y, por ende, a la exigencia de sentido hedonista. El plano de sentido de la libertad por humanidad no excluye sin más tales inclinaciones; porque, según ARISTÓTELES (6.1.4., conclusión) la acción buena no pierde valor porque se haga a gusto; es decir, cuando no deriva de un deber, sino que se realiza por inclinación. Sin embargo, en el plano de sentido de la libertad por humanidad las motivaciones primordiales no son tales inclinaciones, sino las mentadas exigencias de sentido, en cuanto que como tales exigencias de sentido de la humanidad representan unos fines que son en sí deberes (6.3.3). Asi, pues, quien en esos campos *sólo* se interesa por las riquezas, el poder y los honores queda anclado en la motivación placer-dolor y no está motivado por humanidad.

El bien *supremo,* que la libertad pretende lograr por humanidad en el marco de la praxis humana, contiene según KANT «una ambivalencia, que, de no tenerla en cuenta, puede crear dificultades innecesarias» (*CdlRP.*, A, 198). El bien supremo es o bien

O lo *más alto,* que equivale a la *moralidad perfecta,* la virtud, que se realiza en el obrar moral; o bien



Esquema 40: El bien supremo, el más alto y perfecto de la praxis humana, según KANT

- lo *perfecto*, que (en todos los planos y en las exigencias todas de sentido) es la *felicidad humana* (la dicha), de la que el hombre es digno por moralidad.

Según esto, el bien supremo contiene dos elementos: el elemento de *lo más alto* es asunto exclusivo de nuestra voluntad moral; el elemento de lo *perfecto* depende, en cambio, de muchas circunstancias (por ej., salud, moralidad de otros, situación social y política, etc.), que no están en mano de nuestra voluntad. Con lo cual se hace problemático el bien supremo.

En la línea de ARISTÓTELES y de KANT se podría describir así el bien supremo, que abarca ambos elementos: vivir de manera sana y satisfactoria como hombre bueno, realizar la felicidad en el matrimonio y en la familia, tener buenos amigos, colaborar en la vida económica y cultural de la sociedad y corresponsabilizarse en un Estado de derecho libre y social. Sin duda que ese estado de cosas es «objeto de la capacidad de encuentro de unos seres racionales finitos» (KANT). Pero, por una parte, tal estado no depende sólo de nuestra moralidad y, por otra, no nos permite ningún descanso nuestro «ser para la muerte» (5.5.1).

El plano de sentido de la libertad por humanidad es incuestionable. Quien se cierra al mismo, se cierra a su dignidad como hombre. *Supera* al plano de sentido de la libertad por naturaleza (6.3.5.1); por lo que en casos extremos es posible que los deberes, derivados de las exigencias de sentido de la humanidad, puedan requerir el sacrificio de la salud y hasta de la vida. Pero persiste la cuestión de si es el plano supremo de sentido.

6.3.5.3. La paradoja ética

El problema del bien supremo (6.3.5.2) en KANT, que al lado del elemento disponible del bien supremo contiene el elemento indisponible de lo perfecto, hizo que ya ARISTÓTELES señalase la dificultad siguiente:

Por una parte, sólo el hombre bueno y virtuoso puede ser un hombre perfecto y feliz, porque sólo el hombre bueno puede realizar todo el orden de los planos y de las exigencias de sentido (6.3.5.1-2) en *la armonía de su personalidad*. Sólo él hace justicia a la humanidad en «gracia y dignidad» (F. SCHILLER). Su vida «no necesita, por tanto, de la alegría como de una joya que se cuelga, sino que tiene la satisfacción en sí mismo» (EN, I, 9, 1099*a*).

Por otra parte, esa bella armonía de la personalidad está constantemente amenazada por *fracasos*, ya que muchas de las condiciones de dicha armonía escapan a la capacidad dispositiva del hombre.

> No obstante, también pertenecen a la felicidad los bienes externos... Porque es imposible, o al menos nada fácil, resplandecer por actos heroicos, si a la vez no se dispone de alguna ayuda. Hay, en efecto, muchas cosas que sólo se alcanzan con la ayuda de los amigos, mediante el dinero y la influencia política, cual si se tratase de unas herramientas. Además, hay ciertos bienes, cuya falta turba la imagen pura

de la felicidad como son, por ejemplo, la noble alcurnia, los hijos excelentes, la belleza, pues difícilmente se condice con la felicidad del varón un exterior totalmente despreciable, un origen bajo o el estar completamente solo en la vida y sin hijos. Menos aún se puede hablar de felicidad cuando alguien tiene hijos o amigos malos a carta cabal o si pierde los buenos con la muerte (EN, I, 9, 1099*b*).

Sin embargo, la felicidad *(eudaimonia)* no la entiende en modo alguno ARISTÓTELES en un sentido hedonístico (6.3.5.1), sino que designa la perfección que abarca ambos planos de sentido y que ha de realizarse en el obrar moral; es en ella donde encuentra su culminación la autorrealización del hombre entero. Por consiguiente, la armonía completa de todo el ser humano está bajo el signo de la humanidad, dentro por completo de lo que KANT entendía por «lo supremo».

La opinión de que una praxis humana pudiera realizar la armonía del bien moral, biológico y hedonístico, experimentó en la antigüedad una grave sacudida con la muerte de SÓCRATES. El Maestro acepta la muerte (negación suprema del bien biológico y hedonístico), por someterse sin reservas ni componendas a las exigencias de su conciencia.

Alcanzó su más perfecta grandeza moral cuando, preso y condenado a muerte, rechazó la huida que se le brindaba. Y la rechazó por considerar una injusticia no obedecer las leyes del Estado que le condenaban a muerte.

Y si se demuestra que con ello obraríamos injustamente, me temo que tengamos que morir, si seguimos aquí y no emprendemos nada, y hasta existe la posibilidad de sufrir penas mayores, si es peciso, antes que obrar el mal. Porque jamás hay que hacer la injusticia... Así pues, no se ha de responder a la injusticia con la injusticia, como piensan muchos, puesto que jamás debemos ser injustos (PLATÓN, *Critón*, 9 y 10).

En ese sentido SÓCRATES encarna para la antigüedad *la paradoja ética:* la realización más alta de moralidad y ética coincide prácticamente (no con el bello encanto de la armonía que abraza al ser humano, sino) con la ejecución de un condenado a muerte. Y así SÓCRATES está persuadido de que es mejor morir como un hombre bueno que vivir como un hombre malo. Aunque el apriori ético nos ordene la autorrealización en el sentido de todos los planos y exigencias de sentido, bien puede darse el caso —como ocurrió con SÓCRATES— de que la moralidad (libertad por humanidad) imponga como un deber el sacrificio de las exigencias de sentido de nuestra animalidad (libertad por naturaleza, es decir: alegría, salud, vida).

Lo cual significa que *el hombre, por su misma naturaleza, está ordenado categóricamente por el apriori ético hacia algo, que él sólo puede realizar de modo condicionado en su obrar moral.* Este problema sólo se advierte en el *individuo* humano. Existen también los fracasos trágicos, que no pueden explicarse simplemente desde el fallo moral, de matrimonios, familias, sociedades económicas, culturas, Estados, etc. Pese a lo cual la humanidad nos obliga moralmente a colaborar en esos campos con vistas a la felicidad de los demás.

En el plano de sentido de la libertad por humanidad no se puede resolver esta paradoja ética. A menudo nos hallamos perplejos ante el hecho del *dolor* absurdo y moralmente inmerecido que irrumpe sobre el hombre. Sabemos de las insalvables *tramas de las circunstancias*, ante las que fracasa toda praxis moral. La antigüedad describió con trazos conmovedores el exceso moralmente inexplicable de la *tragedia* humana. Piénsese en la leyenda de Edipo.

Este hecho de que la praxis humana se enfrente de continuo a unos factores, que escapan a cualquier explicación y gobierno desde la moralidad como tal, plantea a la filosofía la cuestión de *si el plano de sentido de la libertad por humanidad* (es decir, el plano de sentido de la moralidad) *constituye el plano supremo de la praxis humana*. El dolor, el fracaso, la tragedia y la muerte desplazan la cuestión humana del sentido por encima de ese plano *al plano de sentido de la fe*.

SÓCRATES apura la copa de veneno no sólo por razones de moralidad sino también en la certeza de la inmortalidad y de la perfección futura. KANT postula la existencia de Dios sólo porque Dios puede resolver esa paradoja ética de que debamos aspirar a lo
7.4.2 supremo, cuando sólo está en nuestra mano lo más alto, pero no lo perfecto.

6.3.5.4. Teoría y poiesis

En 5.4.2 distinguíamos entre *teoría, praxis* y *poiesis* como formas básicas de la actividad humana. En 6.3.5.1-3 nos interesábamos por los planos de sentido y por las exigencias de la *praxis*. Vamos ahora a exponer brevemente en qué relación están la *teoría* y la *poiesis* frente a los problemas de sentido de la *praxis*.

Tanto por lo que se refiere a la *teoría* (conocer-saber) como a la *poiesis* (poder-hacer) adelantemos una distinción:

○ *Teoría y poiesis están en función de la praxis:*

Y aquí pueden darse tres variantes:

- La *poiesis* que la *praxis* utiliza para la realización de unas exigencias de sentido práctico; es decir, aquella *capacidad técnica* con lo que dispone de la naturaleza, satisface el sistema de necesidades (5.6.4) y ha de administrarse la sociedad.
- La *teoría*, que es el supuesto de esa capacidad técnica, y sobre todo *el conocimiento científico-natural y técnico.*
- La *teoría* en general, en la medida en que adquiere importancia dentro del horizonte motivacional de la *praxis* (6.1.3, conclusión); con otras palabras, en la medida en que se trata de un saber *motivante* de índole práctica.

En este aspecto *teoría* y *poiesis* están referidas a la *praxis*. Su valor, por tanto, en la autorrealización del hombre depende de los planos y exigencias de sentido de la *praxis* y a ellos se subordina.

○ *Teoría y poiesis en razón de sí mismas:*

De conformidad con su sentido moral la *praxis* apunta al «reino de los fines» (KANT, 6.3.1), en el que se condicionan mutuamente la propia perfección y la felicidad ajena. Según ARISTÓTELES, sin embargo (EN, X, 7), el estado que se alcanza por la *praxis* (el obrar moral) no es un fin en sí mismo. Más bien ha de procurar a la persona la libertad externa («ocio») para obrar de un modo que es deseable *por sí mismo*. Tal actividad supone una *praxis*, pero la supera y consuma la autofinalidad de la persona. Aquí entran

- la *teoría* como *conocimiento por el conocimiento mismo*, sobre todo el conocimiento filosófico, que como ciencia primera es «la única libre entre todas» y es deseable por sí misma;
- la *poiesis* en el sentido del *arte bello* (1.4.3), en que el espíritu representa el ser en medio de la sensibilidad.

Cuando se prescinde del plano de sentido de la fe, el objetivo de la *praxis* está por encima de la misma, en la exposición y comprensión de la verdad y belleza del ser. Ahí estaría la realización suprema de la suprema facultad del hombre de cara a lo supremo (6.3.4). Por lo demás la posibilidad de tal realización está profundamente afectada por la paradoja ética (6.3.5.3), que desde la *praxis* apunta al plano de sentido de la fe. Y en ese plano de sentido de la fe la teología cristiana recogió ciertamente ese motivo de PLATÓN y de ARISTÓTELES: la absoluta, definitiva y suprema determinación de sentido del hombre le viene de la contemplación imperecedera, bienaventurada y amorosa de la verdad y belleza de Dios que es por sí mismo el ser absoluto.

Resumen de 6.3.

- El imperativo «¡Obra conforme a tu mejor saber y entender!» exige un esfuerzo por la formación de la conciencia. Surge con ello *el problema de las normas*.
- Si del apriori ético deben derivarse unas normas que puedan fundamentarse en el discurso ético, es necesario que el apriori ético esté en una *relación teórica*, desde la que se pueda argumentar. El apriori ético está en la relación teórica con *la esencia del hombre* o con el *sentido de humanidad.*
- La *ética empírica* excluye poner en práctica la razón como autodeterminación desde la libertad; reduce la praxis humana a unas motivaciones empíricas de placer-dolor.
- Desde el sentido de la humanidad habla KANT de *fines que a la vez son deberes*. Y menciona dos fines básicos: la propia perfección y la felicidad ajena. Estos fines son diferenciables.
- La doctrina platónica del Eros y el análisis ético de ARISTÓTELES trazan un perfil *de los planos y de las exigencias de sentido* del ser humano, diferentes entre sí y en mutua relación.

- El primero, por orden, de los planos de sentido es aquel en que se motiva la *libertad por naturaleza* (animalidad), a la cual pertenecen la exigencia de sentido *hedonista y la biológica.*
- Un segundo plano de sentido, más elevado, es aquel en que se motiva la *libertad por humanidad;* es decir, el plano de sentido de la moralidad como tal. Se trata, por tanto, de que el hombre alcance su perfección personal por encima de las diferentes exigencias de sentido del compromiso social.
- La *paradoja ética,* que aflora en el dolor, el fracaso, la tragedia y la muerte, consiste en que la praxis humana sólo puede alcanzar *lo supremo* respecto de *lo más alto* (perfección moral), pero no respecto de lo *perfecto* (felicidad). La paradoja ética apunta a un tercer plano de sentido de la praxis, en el que tiene su motivación la *libertad por gracia* (el plano de sentido de la fe).
- *Teoría* y *poiesis* están o bien *en función de la praxis* (capacidad técnica, conocimiento científico-natural y técnico, conocimiento motivante) o bien tienen sentido *por sí mismas* (el saber por el saber, las bellas artes).

6.4. Ética social

Dentro de la ética se distingue a menudo entre *ética individual* y *ética social. La distinción afecta a los dos campos de motivaciones de la conciencia individual.* En la *ética individual,* cuando estoy motivado por algo, se trata de si es algo que se refiere a *mi perfección como individuo* o si al *bien de otro individuo.* Por el contrario, *«en la ética social se consideran lógicamente aquellos deberes personales, que se le imponen al hombre, por cuanto que tiene que cumplir una función parcial en un conjunto formado por el bien común»* (UTZ[1], p. 89). Así, pues, en la ética individual se trata siempre del fin individual de una persona individual (un semejante o yo mismo) que es en sí un deber, mientras que en la ética social se trata siempre de un objetivo común, de un bien común, de algo que varias personas han de realizar en cooperación.

Un ejemplo: en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) se dice que éste, al ver al que había caído en manos de ladrones, «se acercó a él, le vendó las heridas, después de habérselas ungido con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a la posada y se ocupó de cuidarlo». Ese misericordioso samaritano obraba por motivaciones de *ética individual:* lo que le importaba era el bien de aquel hombre que había sido víctima de los ladrones. De haber estado motivado por una *ética social,* hubiera acudido a Jerusalén y habría puesto en movimiento toda la maquinaria para apresar a los salteadores de caminos a fin de que en adelante los viajeros pudieran hacer en paz el camino que va de Jerusalén a Jericó.

La motivación, pues, en la ética social es siempre un *bien común.* Ese bien

común, como fin ético-social que es en sí un deber, puede definirse como *el bien personal de muchos individuos, en la medida en que se puede perseguir sólo con medios utilizados en común* (UTZ[1], p. 136).

El concepto de bien común *(bonum commune)* se remonta a ARISTÓTELES. Para él, el fin de la cooperación social era *lo justo (dikaion),* que posibilita la buena vida y el buen obrar *(eu zen kai eu prattein)* a todos los miembros de la sociedad. Ahí se plantea la cuestión del bien común en todas las sociedades, desde la familia al Estado.

Por consiguiente, la motivación ético-social persigue una *justicia social* en todos los campos de la convivencia humana.

6.4.1. Posiciones principales de la ética social

Nadie puede abrigar una duda seria de que es un deber comprometerse por el bien común y aspirar a una justicia social. Pese a ello son muy diferentes las concepciones acerca del *contenido* y de la *configuración* del bien común. En la vida social y política de hoy juegan un papel importante sobre todo *tres planteamientos,* desde los cuales se ha intentado una respuesta diferente al problema del contenido y configuración del bien común. Se trata del *liberalismo,* del *socialismo* y de la *doctrina social cristiana.*

Cierto que en muchos Estados existen *partidos* políticos que en su designación aluden a esos tres planteamientos. Pero una ordenación inequívoca a los mismos resulta muy difícil. Los tres planteamientos susodichos se han influido mutuamente desde hace largo tiempo. Cualquiera de ellos presenta unos objetivos ético-sociales que hoy han pasado a ser un bien común en los Estados democráticos. Sin embargo, la actual vida social y política sólo podemos entenderla cuando estudiamos tales planteamientos en su originaria significación filosófica.

6.4.1.1. Liberalismo

Hunde sus raíces en las teorías de J. LOCKE, A. SMITH, D. RICARDO y J.ST. MILL. Por su origen está íntimamente relacionado con el empirismo británico (4.2.3.1 y 6.3.2). En su desarrollo ulterior recibió un impulso vigoroso de KANT. Históricamente surgió como reacción contra el *absolutismo* moderno.

El liberalismo parte del dato *de que el hombre es anterior al Estado.* Por ello desarrolló la teoría de *un estado de naturaleza preestatal* del hombre. En tal estado de cosas el hombre habría sido *su propio señor.* Poseía una *libertad externa* ilimitada (6.1.2), disponiendo sin impedimentos de su *propiedad.* Sin embargo tal estado resultaba insostenible, porque la ausencia de un ordenamiento jurídico representaba una amenaza constante del hombre por el hombre. De ahí que los hombres libres fundasen *el Estado* mediante un libre *contrato* (*teoría del contrato* social). Lo cual significa que *todas las facultades*

POSICIÓN	PLANTEAMIENTO FILOS.	VALOR FUNDAMENTAL
LIBERALISMO	LOCKE, KANT	LIBERTAD
SOCIALISMO	ROUSSEAU, MARX	IGUALDAD
DOCTR. SOCIAL CAT.	ARISTÓT., T. DE AQUINO	PERSONA

Esquema 41: Posiciones principales de la ética social

del Estado se las han conferido contractualmente los hombres libres. Y por ello *el Estado es responsable ante el pueblo de todas sus facultades.* En consecuencia el liberalismo exige un control de la autoridad estatal mediante la *división de poderes.*

El poder *legislativo* debe configurarse en el sentido de *la democracia política* (¡el parlamento!). El *poder gubernativo* (el *ejecutivo*) debe estar ligado por unas leyes y ha de responder ante el legislativo. El poder *judicial* (la *justicia*) es independiente, aunque está sujeto a unas leyes. El pueblo es el soberano del Estado *(soberanía popular).*

Los hombres, sin embargo, no transfieren al Estado unas facultades *ilimitadas,* sino sólo aquellas que debe tener para impedir eficazmente la amenaza que se cernía en el estado de cosas natural. Por tanto, el Estado es ante todo un *Estado de derecho.* Y al derecho le incumbe la misión de delimitar y proteger la libertad de uno frente a la libertad del otro. A ello se suma la tarea del Estado de *defenderse* (ejército) contra los enemigos exteriores y disponer y configurar las relaciones con otros Estados *(política exterior). En el fondo todas las libertades continúan en manos de los hombres mismos,* por encima de esas facultades del Estado.

El liberalismo se apuntó grandes méritos en favor de los denominados *derechos de libertad,* que defendió en contra de la intervención del Estado justamente por considerarlos derechos preestatales del hombre. Piénsese en la libertad de la persona, de la propiedad, de la conciencia y opinión, de enseñanza, de prensa, etc. Esos derechos de libertad son siempre los *campos de acción de la libertad externa, dentro de los cuales cada uno puede hacer lo que quiera.* El Estado de derecho liberal es, por tanto, un sistema de coordenadas de unas libertades coexistentes (lat. *liber, libertas:* libre, libertad).

En relación con ello está la estricta *separación de sociedad y Estado.* A la sociedad pertenece todo lo que los individuos libres organizan y disponen entre sí en el marco de los derechos de la libertad, mientras que el Estado se reduce a sus facultades estrictamente delimitadas. El Estado no tiene que intervenir en los campos propiamente legales de la vida social (familias, asociaciones, economía y cultura).

Pero ¿cómo se logra entonces el bien común? El liberalismo clásico que *si cada uno hace lo que quiere en los campos de acción garantizados por los dere-*

chos de libertad, el resultado automático será el mejor estado de cosas posible, que es la mayor felicidad posible del mayor número posible de personas (J. BENTHAM). ¿Por qué? Refiriéndonos al campo social, que el liberalismo ha considerado singularmente importante, la *economía,* diremos que surgen los *mercados* a través de la oferta y la demanda. Y son éstos los que regulan por sí mismos y de la mejor manera posible toda la economía.

«Así, pues, sin ninguna intervención de la ley los intereses privados y las pasiones mueven a los hombres a compartir el capital de la sociedad en las diversas empresas, y ello de una manera que es la más adecuada al interés de toda la sociedad» (A. SMITH). Ocurre, por tanto, como en un bosque en el que hay mochuelos y ratones: si los mochuelos son muchos, pronto disminuirán los ratones, porque los mochuelos se los comen; cuando el número de ratones baja, los mochuelos no encuentran alimento suficiente, por lo que se diezman, y entonces empieza a incrementarse el número de ratones. Pues, al igual que en la naturaleza se «equilibran» esas oscilaciones, así también en la economía se equilibran la oferta y la demanda, los salarios y los precios, etc. A menudo también se ha argumentado teológicamente que Dios ha creado al hombre de tal modo que, así como en el resto de la naturaleza se logra el mejor estado de cosas posible de una manera totalmente automática y mecánica, cuando cada uno sigue su motivación de placer-dolor sin ninguna violencia externa. En la economía el *mercado libre* lo regula todo «con mano invisible».

También en la *cultura* los mecanismos competitivos llevan al mejor estado de cosas posible. Las mejores doctrinas, obras de arte y productos de prensa, etc. se imponen por sí mismos. Y hasta en la misma ética funciona el mercado: la conducta decorosa se ve recompensada con la benevolencia y la simpatía, mientras que el comportamiento antiético se castiga con el rechazo y la malquerencia; los hombres prefieren encontrar amabilidad y simpatía, con lo que a la larga, y de un modo totalmente automático, se impone una ética general como un estado de cosas. Así pues, en todos los campos de la sociedad vale el principio de *dejar que las cosas sigan su propio curso (laissez faire).* Los males se deben exclusivamente a la intervención del Estado en unos procesos que no le incumben para nada. Si dejara curso libre a las cosas, los mecanismos competitivos procurarían de forma automática que todo fuera bien.

El liberalismo entendía la libertad de la persona y de la propiedad como un derecho absoluto y preestatal del hombre. Con ello enlaza en principio el derecho a vender en un contrato de trabajo libre la propia *fuerza laboral.* Ahora bien, en un mercado libre el precio de la fuerza laboral (salario) se establece según la oferta y la demanda dentro del mercado del trabajo. Y por ese proceso se monta el *capitalismo.* Mas, como tal proceso se consideró como asunto de la economía libre, en la cual no debía intervenir el Estado (F. LASSALLE: *El Estado centinela*), ocurrió que el Estado liberal asistió pasivo e impotente al *empobrecimiento de las masas* proletarias, provocado por las primeras industrias capitalistas.

Al igual que el *liberalismo económico* también el *liberalismo cultural* justificó sólo condicionadamente el optimismo de sus teóricos, pues en el campo, por ejemplo, de la libertad, el mercado condujo a unas ediciones masivas de literatura violenta y pornográfica.

El liberalismo clásico encontró muchos menos defensores en el continente europeo. Algunos de los valores que acentuaba siguen teniendo todavía hoy una importancia capital. Tal sucede con los *derechos de libertad*, cuya importancia jamás podrá valorarse lo bastante frente a la degradación del hombre en los Estados totalitarios (comunistas y fascistas); lo mismo cabe decir de la democracia política liberal, del moderno Estado de derecho y de la importancia de los mecanismos económico-mercantiles. A partir de KANT entra en la tradición liberal la idea de que la libertad *interna*, con toda su importancia total, necesita de un campo de acción jurídicamente protegida, y de que en definitiva sólo el hombre puede llevar a cabo su propia emancipación. La herencia liberal domina hoy sobre todo en estas posiciones:

- El *neoliberalismo*, que ya no habla de una economía de mercado ilimitadamente *libre*, sino de una economía de mercado *social*.

  Quiere ello decir que la economía de mercado necesita de un ordenamiento, regulación y correcciones sociopolíticos y socioeconómicos por parte del Estado, para que el bien común pueda realizarse del modo óptimo. Se habla, por ello, de medidas de *ordenamiento político* del Estado, capaces de establecer una configuración del hecho mercantil, adecuada al bienestar común.

- También el *racionalismo crítico* (2.2.4) acepta la teoría de la *sociedad abierta*, propia de la tradición liberal.
- Muchos *teóricos conflictistas* piensan que los *conflictos regulados* en el Estado de derecho (principalmente entre los partidos y asociaciones) son fecundos en la medida en que la solución regulada de tales conflictos (al igual que sucede con el mecanicismo mercantil de los liberales clásicos) conduce de forma totalmente automática a las mejores soluciones posibles.

Típico de la teoría liberal en todas sus variantes es el convencimiento permanente de que no es necesario preguntarse por *la esencia del hombre*, ni es necesario romperse la cabeza sobre *el contenido del bien común*. Y ello porque, en definitiva, existen unas *reglas de conducta* o procedimiento (la del *laissez faire*, la economía de mercado libre o social, la sociedad abierta, la solución regulada de los conflictos, etc.), que imponen de manera *automática por completo* el mejor estado de cosas posible o la justicia social.

6.4.1.2. Socialismo

Representa un fenómeno muy complejo en la historia del espíritu y no podemos intentar una exposición completa de los múltiples socialismos que han surgido desde finales del siglo XVIII. Todos ellos tienen, no obstante, en común dos tendencias fundamentales:

- *la justicia social es igualdad;* la falta de igualdad es injusta;

○ *la propiedad privada de los medios de producción* hace aparecer la desigualdad, y por lo mismo debe socializarse de algún modo (pasar a ser propiedad social).

El socialismo en la línea de K. MARX y de F. ENGELS no es ciertamente el único, pero sí su configuración más importante. Como ya hemos hablado repetidas veces del marxismo (cf. 1.4.4.1, 2.4.1-3 y 5.5.4.3), en las páginas siguientes damos por sentado lo que ya queda expuesto.

Resumamos. El problema del hombre se plantea desde el análisis del trabajo humano (del proceso productivo). Ese trabajo está determinado por *el estado de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.* Ello quiere decir que el hombre está determinado por algo *supraindividual,* y en concreto por las condiciones materiales de la producción social. Asi, pues, por su propia realidad no es una persona individual, sino una especie. La verdadera substancia del hombre es su especie. El desarrollo de las relaciones de producción conduce a una *oposición de clases* que se agudiza constantemente, y en ella la clase dominante oprime, explota y enajena a la clase oprimida. El origen de la oposición de clases está en *la propiedad privada de los medios de producción,* que lleva de la capacidad para disponer de las cosas a la posibilidad de disponer de las personas. En el *capitalismo* la oposición de clases ha alcanzado su forma más extremosa. El capital surge porque el capitalista roba al asalariado la *plusvalía* de su trabajo; es decir, que el trabajo vale más de lo que el trabajador percibe en forma de salario. En ese sentido el capital explota al trabajador, lo convierte en *mercancía* y lo *proletariza.* Por otra parte, sin embargo, en el moderno proceso de producción el proletariado se convierte en la clase *progresista,* siendo el portador de la conciencia revolucionaria. Finalmente, con la revolución el proletariado revienta las relaciones de producción capitalistas, expropia a los expropiadores, socializa los medios de producción e introduce la *sociedad sin clases.* Mas, como el hombre en tanto que se especificó está determinado por las condiciones materiales de producción, y la revolución proletaria introduce unas condiciones de producción bien articuladas y sin clases, también el hombre-especie ha de acomodarse a la revolución. En el comunismo coinciden una igualdad sin clases, la libertad de la especie humana y la desaparición de las alienaciones. En la nueva sociedad el hombre nuevo representará la perfección de la humanidad.

Dejamos en manos de los historiadores el mostrar cómo LENIN en la revolución de octubre (1917) intentó realizar esas ideas, y lo que de ahí se siguió ya en tiempos de STALIN. Para los socialistas de cuño occidental el Estado totalitario de índole marxista-leninista no constituye un modelo válido. El socialismo *occidental* (y en especial la socialdemocracia) se ha incorporado más bien algunas ideas esenciales de la tradición liberal. Y se ha asentado sobre el suelo de la democracia liberal y política y de los derechos de libertad. A una con los movimientos social-cristianos ha intentado sustituir los derechos liberales de libertad por los *derechos sociales básicos.*

Singular importancia tiene la experiencia siguiente: la agudización de la oposición de clases y el empobrecimiento de las masas, pronosticados por MARX, no se han cumplido. Más bien ha sucedido que los sindicatos y los partidos sociales han podido imponer

una política social, que ha debilitado la lucha de clases llevándola al plano de la *cooperación social* (discutida entre los socialistas).

Sin embargo para todo socialismo consecuente es indiscutible que la verdadera justicia social sólo se alcanza cuando en una sociedad sin clases se impone la verdadera y plena igualdad. Las desigualdades condicionadas por la clase son injustas por principio. El socialismo democrático aspira a llevar a cabo paso a paso una mayor igualdad y a eliminar las desigualdades por la vía de la democracia política. Ahí se trata sobre todo de una exigencia de *igualdad de oportunidades*.

Dos son los caminos que se discuten:

- *El camino estatalista* (socioestatal): la igualdad se impone con las *colectividades regionales*, que sustituyen a la iniciativa privada en la sociedad, la economía y la cultura. Al crecer la influencia del Estado (estatalización), de las autonomías y las comunidades (comunalización), las *colectividades regionales* con sus burocracias centrales pueden entonces establecer mayor igualdad en la sociedad, la economía y la cultura.

  A menudo se les asigna a los sindicatos una importancia singular (el camino *sindicalista*). Mediante la creciente concentración de las tareas de cogestión los sindicatos podrían lograr en la industria y en otros campos de la sociedad una influencia cada vez mayor y, con esa influencia, llevar a cabo una mayor igualdad.

- *La democracia social:* el principio de la democracia liberal debe pasar del Estado a la sociedad. La igualdad ha de alcanzarse mediante la democratización de todos los campos de la sociedad *partiendo desde abajo*. En todos los ámbitos sociales (empresa, explotación, universidad, escuela, hospitales, sindicatos, partidos, etc.) ha de suprimirse el dominio antidemocrático mediante la democratización, para establecer así una igualdad mayor.

  De donde se deriva la siguiente tendencia fundamental del análisis social: en un determinado campo social aparece un problema. El análisis señala que en ese problema se trata de un problema de clases o de legitimación (legitimación del gobierno). Y de ahí síguese la terapia: gracias a la democratización del ámbito se resuelve el problema de las clases o de legitimación, con lo que automáticamente se soluciona el problema en su conjunto.

Ambas vías presentan una cierta oposición entre sí. Los defensores de la socialdemocracia critican en la vía estatalista la tendencia al centralismo; temen que las democracias centrales puedan originar un nuevo dominio y dependencia (crítica de la burocracia). Los partidarios de la vía estatalista señalan que la democratización de todos los campos sociales desde abajo está poco acreditada y que es posible que no funcione y que en determinadas circunstancias conduzca a nuevas desigualdades.

También aquí domina el convencimiento de que la justicia social debería realizarse mediante la aplicación de algunas *reglas de conducta* en el fondo formales (por ej., una expropiación de los expropiadores, centralización de funcio-

nes, una democratización de todos los campos sociales, una mayor igualdad). Es una convicción que comparten tanto el liberalismo como el socialismo. Las diferencias están únicamente en las reglas de procedimiento.

6.4.1.3. Doctrina social-cristiana

Echemos una ojeada a la doctrina social de la *Iglesia católica*. El calificativo de «cristiana» o «católica» suscita en principio la impresión de que se trata de una teoría específicamente teológica o confesional. Pero eso no es exacto. Lo fundamental para el desarrollo de una ética social dentro de la Iglesia fue más bien el hecho de que TOMÁS DE AQUINO hiciera suya y desarrollara la ética social de ARISTÓTELES. Con ello la ética social de la Iglesia posee una base filosófica, que se ha afianzado en el curso de los siglos. En el siglo XIX esa ética social se aplicó a la situación social de la primera sociedad capitalista. El magisterio eclesiástico hizo suya esa tradición doctrinal y, a partir de la gran encíclica social de LEÓN XIII *Rerum novarum* (1891), la convirtió en tema de su predicación. Debemos, pues, distinguir:

- El *motivo fundamental*, desde el que la Iglesia exige el compromiso en favor del bien común y de la justicia social, es el *amor cristiano* específico (amor al prójimo).
- Los *contenidos* de la ética social eclesiástica tienen en el fondo un carácter filosófico.

Lo primero que sorprende en dicha ética social es la desconfianza *frente a la omnipotencia de las reglas de procedimiento*. En eso se distingue del liberalismo y del socialismo. Con ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO está persuadida de que en la praxis social sólo se pueden ordenar racionalmente los medios hacia un fin, *cuando se conoce el fin*. Ese fin es el bien común. Por ello hay que preguntarse por *el contenido del bien común*. Sólo entonces cabe determinar la manera de proceder. Pero la pregunta acerca del bien común remite a la pregunta *acerca del hombre*. Si el bien común ha de hacer posible el bien personal de todos los miembros de la sociedad mediante la cooperación, es preciso interrogarse *en qué consiste ese bien personal*.

Por ello la ética social de la Iglesia supone una *antropología*, que en el fondo consiste en la apropiación sistemática del problema del hombre en la tradición filosófica (5). En la línea de esa tradición filosófica entiende al hombre como *persona (principio personal);* es decir, como espíritu encarnado en la corporeidad, que es capaz de autodeterminarse desde la libertad y que tiene una dignidad como fin en sí mismo. Sobre la base de esa su naturaleza el hombre es *social*. Una autorrealización humana sólo es posible, cuando los hombres trabajan en pro de las posibilidades de la autorrealización mediante una cooperación solidaria *(principio de solidaridad)*. El objetivo de dicha cooperación no es nunca la sociedad como tal, sino que su fin propio es siempre la persona.

Ahí radica una de las diferencias importantes frente al liberalismo y al socialismo. El planteamiento liberal parte de la aspiración al bien individualista, y piensa que se impondrá automáticamente mediante los mecanismos del mercado en el mejor estado de

cosas posible. Ignora la tarea ética de la solidaridad. El socialismo, por su parte, tiende a considerar al hombre como una especie y a concebir la sociedad como fin del hombre. En ese sentido desconoce el principio personal, el fin último del hombre en el hombre mismo.

Desde tales supuestos se trata, por tanto, de mostrar las *constantes de la humanidad,* que en todo caso deben entrar en la definición del bien común o de la justicia social. Tales constantes derivan de los planos de sentido y de sus exigencias en el ser humano (6.3.5).

Un ejemplo básico lo constituye la *familia.* El sentido antropológico del amor y de la fidelidad entre mujer y varón apunta al *matrimonio* (5.6.2). El sentido antropológico (personal) de la *maternidad y de la paternidad* refiere originariamente el niño a sus progenitores, con lo que fundamenta un originario *derecho de educación de los padres,* anterior a la sociedad y al Estado. Así, pues, con ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO y HEGEL, la familia (5.6.3) se considera como una constante de la humanidad, como unidad básica natural y ética de toda la sociedad humana.

La desconfianza frente a la omnipotencia de unas reglas de comportamiento abstracto se apoya además en la concepción de la *importancia normativa de la situación.* Cuáles sean las medidas necesarias para la realización del bien común es cosa que depende esencialmente de la *situación* de la sociedad. Las constantes de la humanidad sólo alcanzan su sentido concreto en una concreta situación. Aquí juega un papel decisivo el concepto aristotélico de la *prudencia* (6.2.2).

La *organización* del bien común debe regularse mediante el principio de la *subsidiaridad.* Es un principio que se remonta al propio ARISTÓTELES y que el papa PÍO XI formula así en su encíclica *Quadragesimo anno* (1931):

> ...queda en la filosofía social fijo y permanente aquel importantísimo principio que ni puede ser suprimido ni alterado; como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia actividad pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación para el recto orden social, confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que comunidades menores e inferiores pueden hacer y procurar. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, mas nunca absorberlos y destruirlos (*Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [5]1962, t. I, p. 642).

Lo cual equivale a reclamar tanta descentralización como sea posible y tanta centralización como sea necesaria. Tanta responsabilidad personal para el individuo y la respectiva sociedad menor como sea posible, y tanta transferencia de responsabilidades a la sociedad mayor y al Estado como sean necesarias. Siempre que ello sea posible la respectiva sociedad mayor ha de apoyar a la menor en el desempeño de sus propias responsabilidades más que arrebatarle esa tarea. De ello se deduce para el Estado la exigencia de la más amplia *federalización* posible. Cuál sea la posibilidad de descentralización y cuál la necesi-

dad de centralización es algo que depende de la situación de la sociedad y del bien común.

Frente al *liberalismo* se subraya que toda libertad externa (todo campo de acción de los derechos de libertad) *se subordina al bien común.* No existe campo alguno de acción para los derechos de libertad sin una vinculación ética.

Así, por ej., el derecho de propiedad (y especialmente de los medios de producción) no es un derecho absoluto, sino un derecho que está sólo en función del bien común. Por valiosos e importantes que en determinados campos puedan ser los mecanismos de mercado, su justificación concreta y su ordenamiento dependen del bien común. La libertad de prensa no justifica en modo alguno ni la ofensa ni el deshonor.

Frente al *socialismo* se subraya que no todas las desigualdades son injustas; hay muchas que se derivan de la naturaleza del hombre y de las que no se puede disponer a capricho.

Sin duda que todos los hombres por su misma naturaleza son iguales en tanto que son hombres, y en ese sentido existe una misma y común dignidad humana. Sin embargo en su ser personal concreto todos los hombres son desiguales. Desigualdad que se origina:

- *por naturaleza* (debida, por ej., a las diferentes disposiciones y dotaciones, a las diferencias de salud, edad, sexo, etc.);
- *por los condicionamientos educacionales* (entre los que cuenta, por ej., la diferente situación familiar);
- *por la libertad* (es decir, por las diferentes maneras con que el hombre se decide en el terreno de los distintos supuestos naturales y educativos, así como al elegir una profesión).

Ciertamente que existen desigualdades *manipulables,* que es preciso eliminar. Pero los intentos por desmontar unas *desigualdades que no están en la mano del hombre* siempre se llevan a cabo a costa de la humanidad y de la justicia.

Por consiguiente, la igualdad y la desigualdad son cosas que la justicia social ha de tener en cuenta. Debe posibilitar a cada uno *el desarrollo personal que le es posible,* para lo que se han de eliminar especialmente ciertos fallos sociales.

Dado que no toda desigualdad es injusta, tampoco constituye una injusticia sin más el hecho de los diferentes estratos sociales y de los diferentes intereses de grupo. Tampoco se han de entender las relaciones de tales grupos, estratos y organizaciones de intereses como las de la lucha de clases, sino más bien como las relaciones de la *participación social* dentro del marco general del bien común.

Finalmente, la doctrina social católica está persuadida de que jamás podrá darse *la sociedad simplemente perfecta.*

La razón de ello está sobre todo en que la realización del bien común nunca depende

simplemente de la aplicación de unas reglas de procedimiento, sino también del *sentimiento* moral-ético e indisponible de los hombres, asi como de la *prudencia* de unas decisiones políticas. Pero ambos factores son contingentes.

Resumen de 6.4.

- En la ética social se trata de aquellos deberes, que el hombre ha de cumplir en su cooperación al bien común. El bien común es el bien personal de muchos hombres individuales, en la medida en que sólo se puede perseguir con la aplicación común de unos medios.

- El *liberalismo* arranca de la libertad preestatal y externa del individuo y espera la mejora óptima de la sociedad de unos mecanismos competitivos regulados por un Estado de derecho.

- El *socialismo* considera al hombre como ser perteneciente a una especie y espera la sociedad perfecta de la eliminación de las desigualdades, que enajenan y explotan por constituir un dominio del hombre sobre el hombre.

- La *doctrina social católica* considera al hombre como fin en sí mismo (principio personal), exige la posibilitación solidaria de la autorrealización de todos (principio de solidaridad) y aboga por el carácter subsidiario de la sociabilidad (principio de subsidiaridad).

6.5. Filosofía del derecho

«Lo jurídico es aquella relación interhumana concreta, que surge a través de una norma eficaz que abraza a varias personas» (UTZ[2], 31). Lo cual quiere decir que:

- En el campo del derecho se trata de unas *normas*, en virtud de las cuales ciertas personas entran en una mutua *relación jurídica*.
- Esas normas son *eficaces;* es decir, son normas jurídicas que regulan las relaciones interhumanas de modo que *se puede forzar* tal regulación.

La sociabilidad humana encuentra su culminación en el *Estado* (5.6.5). El Estado es una sociedad general; su misión es llevar a cabo la realización general del bien común. Si la autorrealización de todos los ciudadanos ha de salvaguardarse dentro del bien común universal, no basta con que el bien común sea una *norma ética*. Sino que *se ha de poder imponer* a los ciudadanos *de una*

manera eficaz. Así, pues, el bien común debe ser a la vez una *norma jurídica*. Su realización necesita del *ordenamiento jurídico*. El *poder estatal* impone el orden jurídico. Por otra parte, el poder estatal está *ligado al ordenamiento jurídico* que lo limita, al menos cuando el Estado es un *Estado de derecho*.

Mientras no exista una autoridad reconocida internacional a escala planetaria, capaz de imponer de modo eficaz el bien común universal mediante un ordenamiento jurídico («Estado mundial»), por encima de los ordenamientos jurídicos de los distintos Estados sólo existen unos acuerdos y convenios jurídicos interestatales (el llamado «derecho de gentes», el «derecho internacional»), cuya eficacia depende en definitiva de los Estados particulares.

El derecho vigente en un Estado determinado se llama *derecho positivo*. Y así existen los derechos positivos austríaco, español, francés, japonés, etc.

6.5.1. Derecho y ética

En el plano de la filosofía práctica la moralidad, la ética y el derecho constituyen campos diferentes, que han de relacionarse entre sí.

Derecho y moralidad: en ambos casos se trata de *deberes;* en el primero de *deberes jurídicos,* en el segundo de *deberes de conciencia.*

- Los *deberes jurídicos* se refieren a la *exterioridad* de las acciones. Así, pues, el derecho no obliga *de manera categórica* (6.1.4), sino que reclama la legalidad (externa, según KANT), de las acciones bajo la *amenaza del castigo*.
- Los *deberes de conciencia* afectan a la *interioridad* de las acciones, es decir, a su *moralidad*. Cuando reconozco en conciencia algo como deber, se me exige una conducta que responda al *sentimiento de la buena voluntad*. El sentimiento o voluntad deben, pues, conformarse al deber moral.

Cuando el parlamento aprueba una ley de impuestos, en sí puede no tratarse de un deber en conciencia, en el sentido de tener que pagar *por deber*, por *dictado de conciencia* y ni siquiera *con gusto* los impuestos señalados por tal ley. Bien se pueden pagar los impuestos de marras sólo bajo la coacción que supone la amenaza de una pena o castigo.

La distinción entre legalidad y moralidad pone de manifiesto que cualquier intento por *forzar a la conciencia desde fuera* («violencia de conciencia») es contrario a la humanidad. No hay autoridad alguna en el mundo que pueda obligar *por sí* en conciencia. Lo más que puede es reclamar la legalidad (externa) de unas actuaciones bajo la amenaza de unas penas.

Tampoco *los tribunales* tienen que juzgar en el fondo sobre la moralidad del inculpado, sino sobre la legalidad de su actuación. Lo cual no significa en modo alguno que las leyes estatales (u otras obligaciones impuestas por una autoridad, por ej., la de los padres respecto de sus hijos, la del maestro respecto de sus alumnos, la del abad res-

pecto de sus monjes) no puedan obligar también en conciencia. Pero su carácter de deber moral se funda exclusivamente *en la conciencia misma*. Por tanto, las órdenes de una autoridad son moralmente obligatorias sólo cuando *me sé obligado en conciencia* a obedecerlas. Si no me siento obligado a ello, sólo me obligarán externamente, es decir, en el sentido de la legalidad.

Derecho y ética: no puede ser tarea de un ordenamiento jurídico el *imponer también jurídicamente todo lo que es norma ética*. Sin duda que en ambos casos se trata de la misma humanidad. En la *ética*, no obstante, todos los planos y exigencias de sentido de la humanidad (6.3) deben desarrollarse sobre el conjunto de la praxis humana (problema de las normas, 6.3, comienzo). En el *derecho* sólo deben establecerse como normas jurídicas (leyes) aquellas normas *sin las que no puede realizarse el bien común*. Lo cual depende de *la situación de la sociedad*, pues las normas jurídicas tienen que ser *posibles*, es decir, *imponibles*.

El derecho desembocaría en el absurdo, si pretendiera prohibir cuanto no es ético y prescribir lo ético. En tal caso ya no podría aplicarse. Por otra parte, síguese que del hecho de que una acción sea *jurídicamente permitida* no por ello está también *permitida desde el punto de vista ético-moral*. Es cuestión de *prudencia de una política jurídica* el saber hasta qué punto el derecho en una determinada sociedad puede hacer de la humanidad un deber y prohibir la inhumanidad. Pues, aunque la ética y el derecho pertenecen a planos diferentes, no dejan de relacionarse entre sí y de influirse mutuamente. Existe una *fuerza que configura jurídicamente la ética* de una sociedad y otra *fuerza que configura éticamente el derecho*.

Dos tendencias extremas parecen ser falsas: la una querría dar también una base jurídica a todo lo que es ético; la otra querría «descriminalizar» el derecho de tal modo que ya no prohibiera casi nada contrario a la ética. La tradición atribuía al legislador el cometido de tener en cuenta de tal modo la situación ética de una sociedad, que el derecho contribuyera a mejorar esa situación (en una previsión prudente). Es una cuestión difícil y muy discutida hasta qué punto es posible en una sociedad «pluralista».

6.5.2. Fundamentación jurídica

Fundamentación jurídica es la reducción de unas normas concretas a la norma suprema y última del derecho. Siguiendo el pensamiento de H. KELSEN la llamamos *norma fundamental*. La cuestión filosófico-jurídica de la fundamentación del derecho suena así: *¿Es la norma fundamental en sí una parte del derecho positivo o existe una reducción del derecho positivo a una norma fundamental del derecho no positiva (prepositiva)?*

La pregunta es antiquísima. Ya los sofistas presocráticos discutían sobre si las normas jurídicas son simples ordenanzas estatales positivas (*thesei:* por determinación, en

gr.) o si existen normas jurídicas naturales (*physei:* por naturaleza, en gr.), a las que deberían ordenarse las disposiciones estatales positivas.

Dentro por completo de la tradición empírico-positivista (cf. 2.2.1, 2.2.3, 4.2.3.1 y 6.3.2) *el positivismo jurídico* rechaza cualquier norma fundamental prepositiva. De ahí que considera imposible fundamentar el ordenamiento jurídico positivo desde unos principios jurídicos «naturales» *(physei)* prepositivos.

El austríaco H. KELSEN, principal representante del positivismo jurídico y creador de la constitución nacional austríaca, enseña que el derecho «se produce a sí mismo»; es decir, que la norma positiva fundamental (constitución de un Estado determinado) establece el procedimiento con el que surge un derecho positivo. Fuera de esa norma positiva fundamental no existe fundamentación del derecho. El positivismo jurídico se ha apuntado grandes méritos en la precisión *lógico-jurídica* del orden jurídico dentro del Estado de derecho. Acentúa la *libertad interna de contradicción* del ordenamiento jurídico así como su plena *coherencia lógica* hasta del deber jurídico más concreto (por ej., un mandato de castigo) desde la norma fundamental positiva (la constitución). Sin duda alguna que sin un ordenamiento jurídico, lógico en sí y libre de contradicción, no se da ningún Estado de derecho, ninguna vinculación completa del poder estatal al derecho, ninguna ligazón sin lagunas del capricho arbitrario en el ejercicio del poder estatal.

El problema básico del positivismo jurídico es sin embargo el siguiente: ha de partir del hecho de *que la norma positiva fundamental es en definitiva plenamente arbitraria.* Quiere decirse entonces que la única fundamentación de la norma básica es *el poder estatal* que la impone eficazmente. Si un poder fáctico tiene la posibilidad de imponer eficazmente y de forma duradera *alguna cosa* como norma fundamental, todo lo que derive de esa norma básica será derecho. AGUSTÍN pensaba que una ley injusta *(lex iniusta)* nunca puede ser ley. Y quería decir con ello que no se trata sólo de que un derecho positivo pueda reducirse a una norma fundamental en definitiva arbitraria e impuesta por el poder estatal, sino de que un derecho positivo tiene que convenir con las condiciones de la *humanidad.* Semejante relación con la humanidad (prepositiva) es algo que excluye el positivismo jurídico, para el que no existe ninguna ley injusta. Si algo es ley, es decir, se sigue de forma lógico-jurídica de la norma fundamental positiva, se convierte por ello mismo en derecho *(lex iusta).*

Después de la segunda guerra mundial fueron sobre todo las horribles experiencias del stalinismo y del nacionalsocialismo las que refrendaron la tendencia de que la fundamentación jurídica debía ir más allá de la norma fundamental positiva para situarse en un plano *prepositivo.* Esa fundamentación prepositiva del derecho positivo se denomina también fundamentación jurídica *de derecho natural.* La mayor parte de las posiciones filosófico-jurídicas que van de PLATÓN a HEGEL presentan esa orientación jurídico-natural.

Existen muchas variantes de fundamentación en el derecho natural, de acuerdo con los aspectos del plano prepositivo que merecen especial atención. No obstante, es común a todas las posiciones jurídico-naturales la referencia al *sentido de humanidad*

como criterio prepositivo del derecho. Vamos a referirnos a las posiciones de TOMÁS DE AQUINO y de KANT.

Para el Aquinatense la norma fundamental prepositiva del derecho positivo es el *bien común.* «...cometido de la ley es ordenarse al bien común...» Así, pues, el bien común es a la vez norma fundamental de la ética social (6.4) y del derecho. Mas, como en el bien común se trata del desarrollo personal de todos los miembros de la sociedad, por cuanto que tal desarrollo sólo se puede alcanzar mediante la cooperación social, en el bien común se trata siempre de lo que es *esencial* al hombre, es decir, de la salvaguarda de aquellas constantes de la humanidad (6.4.1.3) que son las condiciones del desarrollo personal. En ese aspecto resulta importante para el derecho todo el entramado de los planos y exigencias de sentido del ser humano (6.3.5). De acuerdo siempre con la situación, el derecho ha de contar siempre con ese criterio prepositivo.

TOMÁS DE AQUINO no tiene ninguna teoría sobre *los derechos humanos* en el sentido moderno. Su argumentación, sin embargo, tiene importancia de cara al problema de tales derechos: su contenido sólo puede establecerse, cuando se reconocen la humanidad y el bien común como norma fundamental prepositiva. Sin responder antes a la pregunta de «¿Qué es el hombre?» no es posible determinar en modo alguno cuáles son las constantes de la humanidad o, lo que es lo mismo, cuáles son los derechos humanos.

En su filosofía jurídica KANT está influido por el *derecho natural liberal* de LOCKE (6.4.1.1). Parte de un estado de cosas natural y preestatal, en el que la *libertad,* como «independencia del capricho vinculante de otra persona», constituye «el único derecho originario que asiste a todo hombre en virtud de su humanidad», y es, por tanto, un principio a priori del derecho natural (MC, A, 45). El epicentro sobre el que aquí todo gira es la libertad externa en la medida en que deja campo libre a la libertad interna. En razón de que la ausencia del derecho en el estado de cosas natural hace prácticamente imposible cualquier autorrealización en el sentido de la moralidad, se deriva el deber, en el sentido del imperativo categórico (6.1.3) de «tener que salir... del estado natural... y asociarse con todos los demás, sometiéndose a una fuerza pública y legal»; con otras palabras, síguese la obligación «de entrar en un estado cívico» (ibid., A, 163). Así, pues, el derecho tiene el sentido de hacer posible un desarrollo personal en moralidad y ética. Y en ese grado el derecho es «el compendio de las condiciones en las que el albedrío de uno puede asociarse con el albedrío de otro de acuerdo con una ley general de la libertad» (A, 33). Por consiguiente, respecto del *derecho estatal positivo* el *derecho natural,* que «descansa en unos claros principios a priori» (cf. 4.1.3), es el supuesto necesario.

Según KANT, la norma fundamental prepositiva del derecho no es más que una: la libertad «en tanto que puede coexistir con la libertad de cualquier otro, conforme a una ley general». Lo cual enlaza directamente con la igualdad como «la independencia de no estar ligado a los otros más de lo que se la puede ligar mutuamente», y por ende como la cualidad del hombre de «ser señor de sí mismo» (A, 45). Se habla del *formalismo*

jurídico de KANT, porque de esa norma fundamental prepositiva sólo pueden derivarse unos principios formales y apriorísticos.

En contra de esas fundamentaciones jurídico-naturales del derecho se argumenta a menudo así desde el campo jurídico-positivo: el derecho se define de tal modo que incluye *la posibilidad de violentar.* Ahora bien, no se pueden forzar ni la libertad innata y común a todos los hombres (KANT) ni el bien común referido a la humanidad (TOMÁS DE AQUINO) como tales, si no es mediante el derecho positivo. Así, pues, tales normas jurdico-naturales no son verdaderas normas jurídicas. Pueden sí ser normas éticas, pero carecen de todo carácter jurídico. He aquí tres réplicas a ese argumento:

- Para TOMÁS DE AQUINO el bien común no es simplemente la norma fundamental última prepositiva del derecho. El bien común se remite más bien como norma al apriori ético de la *conciencia.* La naturaleza categórica de la conciencia se demuestra metafísicamente como la *participación* histórico-humana de la ley eterna, es decir, de la razón y de la voluntad divinas. Por ende, humanidad es en definitiva una exigencia de la conciencia *desde Dios.* Pero en Dios la razón y el ser absolutos se identifican. Por ello, la ley eterna es una suprema norma fundamental de Dios *absoluta y eficaz. Más allá de la historia,* en el *juicio final,* Dios probará la eficacia del derecho natural.
- Según HEGEL el derecho supremo es el del *espíritu universal* (de la providencia de Dios, cf. 5.5.4), que en definitiva se impone de manera incontenible en la historia como progreso en la historia de la libertad. Mediante la presión del espíritu universal lo racional se hace real. Pero en lo irracional *se realiza y cumple una historia universal como juicio universal* también.
- R. MARCIC argumenta desde la unidad sistemática de derecho natural y derecho positivo:

> Mas como en su entramado el derecho es orden, por su misma estructura esencial iguala unos grados, que en conjunto y en particular están en una relación de correspondencia mutua el inferior con el superior de categoría (estructura gradual, teoría de los grados). Éste condiciona a aquél y a la inversa, estando aquél referido a éste (la ley, por ejemplo, necesita su realización mediante una sentencia y su ejecución o cumplimiento). El derecho natural y el derecho positivo —este último ramificado en innumerables miembros y campos— constituyen *un* conjunto permanente e impenetrable de correspondencia y condicionamientos: *un* sistema que en manera alguna tolera cuerpos extraños, cualquiera sea la categoría que puedan tener en sí. Esa *unidad* no es simplemente una condición teórico-epistemológica, un apriori lógico, sino que constituye más bien y de antemano un *apriori objetivo,* un *hecho* óntico-ontológico. El fundamento *inmediato* y directo... que confiere validez al derecho es la *naturaleza* como orden entitativo...; tal es la teoría de ARISTÓTELES, de los clásicos de la jurisprudencia romana y del Aquinatense (p. 908s).

La eficacia de esa unidad de derecho positivo y derecho natural se funde, por tanto, *en la naturaleza de la cosa,* en el orden ontológico del ser humano.

Lo inhumano, lo contrario a la naturaleza, es pese a su aparente forzabilidad mediante el poder del Estado algo en el fondo enfermizo, insostenible y sin base, porque contradice al orden del hombre.

6.5.3. El castigo

En la discusión actual acerca del *sentido del castigo* dentro del ordenamiento jurídico existen dos concepciones destacadas. Son las denominadas *teoría de la retribución* y *teoría preventiva.*

La *teoría de la retribución* tuvo sus defensores en ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO, KANT y HEGEL. Parte del supuesto de que el hombre es persona y en virtud de su libertad interna está en condiciones de decidirse a obrar de una forma responsable. Así, pues, la teoría considera al hombre fundamentalmente como *ciudadano en pleno goce de sus facultades mentales* y que lo que hace lo hace de un modo responsable. (La teoría no pone en duda que pueda haber personas de psicología enfermiza e incapaces de una responsabilidad; mas tales personas no pasan de ser una excepción.) Ahora bien, como el derecho impone de una manera *eficaz,* y por ende pudiendo *forzar a la acción,* las normas necesarias para la realización del bien común, síguese la consecuencia siguiente: *la actuación del ciudadano libre y capaz de responsabilidades, que es contraria a derecho e ilegal, merece castigo.* No se castiga la condición inmoral y carente de ética de la acción, sino su ilegalidad precisamente. El ciudadano conoce la ley, actúa de manera responsable en oposición a la ley, por lo cual la eficacia de esa misma ley exige su punición. Y en tal punición viene a cumplirse la *justicia.* La acción ilegal (crimen) quebranta la justicia impuesta eficazmente en el derecho.

ARISTÓTELES parte de la concepción de la justicia como igualdad: «Por consiguiente, el juez sólo trata de igualar esta injusticia, que no es más que una desigualdad; porque, cuando uno ha sido golpeado y el otro ha dado los golpes, cuando uno mata y otro es matado, el daño experimentado de una parte y la acción producida de la otra están desigualmente repartidos; y el juez intenta con la pena que impone igualar las cosas, quitando a una de las partes el provecho que ha sacado...» (EN, V, 7, 1132*a*, colección Austral [Selecciones], p. 178).

Por lo mismo el castigo justo es *compensación de una injusticia y el restablecimiento de la justicia mediante la retribución* adecuada.

KANT lo formula así: «Por tanto, el mal indebido que infliges a otro ciudadano del pueblo, te lo infliges a ti mismo» (MC, A, 197).

El *alcance* o medida del castigo merecido sólo puede establecerse, por consiguiente, de acuerdo y en proporción con el crimen cometido. Culpa y castigo están en relación mutua.

HEGEL señala que sólo el justo castigo puede reconciliar al criminal con la justicia y, en consecuencia, con la sociedad. La injusticia compensada con el justo castigo se elimina en el sentido de una negación de la negación. La única rehabilitación jurídica posible del criminal es el castigo que merece.

La *teoría preventiva* ve el sentido del castigo *en la protección de la sociedad y en la reforma del culpable*. El castigo, pues, viene a ser una *terapia que impide un futuro comportamiento anormal*. Bajo esta teoría subyace a menudo la reflexión siguiente: la culpa es una conducta fuera de la norma condicionada de un modo psíquico o social; es decir, de una enfermedad, en el fondo. Por ello, en lugar del imperativo categórico «¡La culpa exige un castigo!» debe entrar este otro: «¡La enfermedad reclama curación!» Dicha reflexión supone que no debo considerar al hombre como una persona libre, responsable y en el goce de sus plenas facultades, sino que la praxis humana es *simplemente una conducta que, de modo causal-natural, deriva de unos mecanismos psíquicos o sociales*. Si el hombre termina en la causalidad natural (6.3.1), en el fondo no puede ser culpable ni puede ser castigado (en el sentido en que lo exige la teoría de la retribución); lo único que ha de hacerse es curarle.

Semejante argumentación se impone desde un doble aspecto: la psicología y la ética *empíricas* propenden a negar la autodeterminación desde la libertad y quieren explicar la conducta humana exclusivamente con motivaciones empiristas. Se dan tal vez *sentimientos de culpabilidad*, pero no propiamente una culpa; sólo una conducta anormal. De manera similar el *marxismo* tiende a considerar el quebrantamiento del derecho como una expresión inevitable de la alienación en la sociedad clasista, y es la mala sociedad, pero no el criminal, la que puede hacer algo en tal sentido. Añádese a ello que el derecho no es más que el instrumento de dominio de la clase dominante.

KANT rechaza abiertamente la teoría preventiva del castigo:

> La pena judicial... nunca se puede considerar como un simple medio para fomentar otro bien, bien sea para el propio criminal [¡su mejora!] o para la sociedad civil [¡protección, disuasión!], sino que en todo tiempo ha de pender sobre él, *porque ha cometido un crimen;* y ello porque el hombre jamás puede ser manipulado como un simple medio con vistas a otra cosa, ni puede ser contado entre los objetos del derecho objetivo, contra lo que le protege su personalidad innata, aunque pueda ser condenado a perder la personalidad civil. Tiene que ser encontrado *punible* antes de pensar en sacar de ese su castigo o punición alguna utilidad para él mismo o para sus conciudadanos (MC, A, 197).

El texto muestra ante todo que la teoría de la retribución en modo alguno rechaza objetivos tales como *la humanización de la ejecución del castigo, la reforma del criminal, la protección de la sociedad y la reincorporación a la misma* del delincuente tras la aplicación del castigo. Más bien todos esos objetivos son importantes e ineludibles en el sentido de la humanidad. Sólo que los teóricos de la retribución piensan que tales objetivos nada tienen que ver con la *naturaleza de la pena*. La esencia del castigo consistiría, por el contrario, en el establecimiento de la justicia mediante la justa punición de la culpa.

KANT piensa que mediante el justo castigo al delincuente se le reconoce como persona *responsable y en el pleno uso de sus facultades*. Quien considera la actuación ilegal como una enfermedad psíquica o como alienación producida por la sociedad, es que no toma en serio el acto como acción humana ni tampoco ve al delincuente como a un hombre. Y asi se plantea la pregunta: ¿El Estado jurídico y democrático no supone por sí mismo que sus ciudadanos son considerados por el orden jurídico como personas iguales, mayores de edad, responsables, dueños de sus facultades?

HEGEL señala, además, que en este contexto es totalmente inadecuado hablar de *venganza*. La venganza, en efecto, es la retribución o castigo entre individuos (ej. la venganza de sangre), mientras que la aplicación del castigo merecido a manos de un tribunal independiente y dentro del Estado de derecho no es venganza.

Ni es contrario a la teoría de la retribución el revocarse al *cristianismo*. Sin duda que el Sermón de la Montaña proclama: «No toméis represalias contra el malvado; y si alguien te pega en la mejilla derecha, preséntale también la otra» (Mt 5,39). Es, sin embargo, una exigencia que se alza sobre el plano de sentido de una *moralidad cristiana*, mas no en el plano de sentido del derecho estatal. Como principio jurídico tal exigencia representaría la ruina de cualquier Estado. Ninguna Iglesia cristiana, en efecto, ha entendido jamás tal exigencia como un principio de derecho. Su pensamiento es más bien el siguiente: como cristiano tengo el deber moral de perdonar personalmente incluso al enemigo que me hace mal y debo renunciar a la venganza personal. Lo cual no contradice a mi deber, como ciudadano cristiano, de contribuir a que prevalezca la justicia en el Estado de derecho.

6.6. Visión de conjunto

En el contexto de la praxis humana cada día utilizamos las expresiones «bueno» y «malo», sin que a menudo tengamos conciencia de la anfibología de tales expresiones. Vamos a señalar, a modo de conclusión, los planos en los que da esa equivocidad. Se trata de unos *planos de la praxis*, que es preciso diferenciar y relacionar entre sí.

- *Moralidad:* hablamos del *bien moral* y del *mal moral* o de *acciones morales e inmorales*. Con ello queremos significar la conveniencia o disconformidad de las acciones con la *conciencia* del operante. Aquí se trata, por tanto, del *sentimiento* que determina una acción.
- *Ética:* hablamos asimismo del *bien y del mal éticos*, de acciones *éticas o carentes de ética*. Señalamos con ello la relación en que se encuentran determinados modos de obrar con las *normas éticas*, que tienen un valor social y que pueden diferenciarse en la ética. Desde el punto de vista de una determinada ética social puedo enjuiciar como éticas o carentes de ética las acciones de otra persona. Pero nunca puedo juzgar el valor moral de la acción de otro hombre.
- *Derecho:* hablamos de lo *jurídico* o de lo contrario al *ius*, al derecho, de *acciones legales o ilegales*, y establecemos con ello una relación en que se encuentra la praxis humana frente al *orden jurídico*. Los tribunales juzgan

sobre la *legalidad* de las acciones. Todo lo conforme a derecho debería ser también ético; mas no todo lo ético obliga jurídicamente.

- *Religión:* hablamos de *amor y pecado,* señalando la relación de la praxis humana con el orden salvífico, que *Dios ha operado* con la redención. El pecado es siempre inmoral, a menudo contrario también a la ética y muchas veces ilegal. Su auténtica definición y sentido sólo se dan en el *plano de sentido de la fe.*

7. DIOS

El problema de Dios constituye el último gran tema de la filosofía. Partiendo de nuestra experiencia cotidiana del «estar en el mundo» nos preguntamos por sus condiciones desde la filosofía del ser (ontológicas) y de la filosofía del yo (transcendentales), y entonces aparece en el campo visual *la condición absoluta* como condición última.

ARISTÓTELES da la razón de ese estado de cosas: «En efecto, al igual que los ojos de las lechuzas se comportan con la luz del día del mismo modo se comporta el espíritu en nuestra alma respecto de lo que por su misma naturaleza es lo más patente entre todo» (*Met.*, II, 1, 993*b*).

En la filofosía el problema de Dios aparece en tres contextos:

- El hecho de que la *religión* (1.4.2) siempre haya motivado al hombre es filosóficamente importante. La religión (fe) como plano y exigencia de sentido de la praxis humana exige una reflexión *filosófico-religiosa*.
- En la historia de la filosofía corresponde un lugar importante a la *doctrina filosófica de Dios*. Independientemente de una religión determinada existe un problema filosófico de Dios del que la filosofía se ocupa desde sus inicios.
- En contra de la religión y de la doctrina filosófica de Dios se alzó la *crítica de la religión* en los diferentes contextos de la historia de la filosofía.

Cambiando la secuencia de esta serie vamos a estudiar esos tres aspectos del problema de Dios en la filosofía.

7.1. Crítica de la religión

Hoy la crítica religiosa es importante sobre todo en sus formas modernas. Y esas formas se han aplicado primordialmente *contra la religión cristiana tra-*



Aurelio Agustín, nacido en Tagaste (Numidia) en 354 y muerto como obispo de Hipona en 430, es venerado como santo y como padre de la Iglesia. Pasa por ser el representante principal del neoplatonismo cristiano e influyó decisivamente tanto sobre el pensamiento de la edad media como sobre la reforma.

dicional. En la *ilustración* intenta *reducir* la exigencia de sentido de la fe *a otras exigencias de sentido* y desenmascarar a la religión como *falsa conciencia.*

Como la mayor parte de las veces no se enfrenta directamente con la doctrina filosófica de Dios, en escasísimos casos alcanza el nivel filosófico que la doctrina filosófica de Dios alcanzó en PLATÓN, ARISTÓTELES, PLOTINO, AGUSTÍN, TOMÁS DE AQUINO, DUNS SCOTO, DESCARTES, LEIBNIZ, KANT, FICHTE, SCHELLING y HEGEL.

7.1.1. Feuerbach

L. FEUERBACH (1804-1892) intenta reducir la teología a una antropología. En el fondo Dios es la esencia misma del hombre.

«La esencia absoluta, el Dios del hombre, es su esencia» (*Obras completas,* VI, 6). El hombre ha proyectado en su historia su verdadera esencia desde sí mismo, lo ha convertido en un objeto del más allá y ese objeto lo ha configurado con todas las perfecciones a las que el propio hombre aspira.

> El hombre —y ése es el secreto de la religión— objetiva su esencia y se convierte a su vez en el objeto de esa esencia objetivada, convertida en un sujeto, en una persona; se piensa, se es objeto para sí mismo, pero objeto de un objeto, de otra esencia (VI, 37).

Así, pues, según FEUERBACH la religión tradicional es el estado de *autoduplicación,* de alienación del hombre frente a sí mismo. Quiere hacer retroceder ese proceso; el hombre tiene que convertirse en el dios del hombre *(homo homini deus).* En lugar de la humanización de Dios debe imponerse la divinización del hombre. El dogma cristiano de la Trinidad no es más que la proyección del amor humano entre el yo y el tú. La época de esa proyección religiosa de autoduplicación o desdoblamiento representa en la historia de la humanidad la época del infantilismo.

> La religión es la esencia infantil de la humanidad; pero el niño ve su esencia, al hombre, fuera de sí; como niño el hombre es objeto para sí mismo en tanto que otro hombre (VI, 16).
> El giro necesario de la historia es, por tanto, esa confesión y declaración abierta de que la conciencia de la especie, de que el hombre sólo puede y debe elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes ni las determinaciones esenciales de su especie; la confesión de que el hombre, en tanto que ser humano, no puede pensar, imaginarse, representarse, sentir, creer, querer, amar ni venerar a ningún otro ser como ser absoluto y divino (VI, 325).

7.1.2. Marx

Enlaza con FEUERBACH, aunque agudizando el aspecto del hombre como *ser específico* (perteneciente a una especie) en el sentido del *materialismo histórico* (cf. 1.4.4.1), mientras que FEUERBACH tuvo sobre todo ante los ojos el amor entre personas individuales y apenas se interesó por el acontecer económico-material. MARX le reprocha:

> Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos mentales; pero no entiende la actividad humana propiamente dicha como una actividad *objetiva*. De ahi que en la *Esencia del cristianismo* [una obra importante de Feuerbach] sólo considera como genuinamente humana la conducta teórica, mientras que la praxis sólo se entiende y fija en su manifestación sucio-judía. De ahi también que no comprenda la importancia de la actividad práctico-crítica y «revolucionaria» (*Primera tesis sobre Feuerbach, Obras completas,* II, 3).

Para MARX incluso la religión, como superestructura ideológica de una base material-económica, es el *reflejo* de unas relaciones de producción negativas y alienantes. La explotación en la sociedad clasista induce al hombre a proyectar su verdadera realidad como ser específico a un más allá fantástico, porque en la alienación del más acá sólo está presente la pobre apariencia de esa realidad.

La religión es «*la realización fantástica* del ser humano, porque *el ser humano* no posee una verdadera realidad». Sin embargo. la religión *no es una proyección* fantástica *de índole científica;* sino que tal proyeccion deriva más bien en forma *necesaria e inevitable* de las relaciones materiales.

> La miseria *religiosa* es a la vez expresión de la miseria real y la *protesta* contra esa miseria real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, como es el espíritu de un estado de cosas carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo. La supresión de la religión como *felicidad ilusoria* del pueblo es una exigencia de su felicidad *real*..., la *exigencia de eliminar un estado de cosas que necesita de la ilusión.* La crítica de la religión es, pues, en esencia *la crítica del valle de lágrimas,* cuya *apariencia sagrada* es la religión... La religión no es más que el sol ilusorio, que se mueve en torno al hombre, mientras el hombre no se mueve en torno a sí mismo (*Obras completas*, I, 488s). La crítica del cielo se transforma con ello en una crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho,* la *crítica de la teología en una crítica de la política* (489).

Con ello, sin embargo, MARX no habría pensado en una opresión violenta de la religión, porque estaba convencido de que con el establecimiento revolucionario de la sociedad sin clases la religión desapareceria por sí sola.

La problemática *transcendental y ética* desaparece en la base material-económica del ser específico hombre. Su conciencia es una «conciencia de especie», su espíritu un «espíritu comunitario». Con lo cual desaparece asi mismo el problema de la *muerte:*

La *muerte* aparece como una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir a su unidad; pero el individuo determinado es sólo un *ser específico determinado,* y mortal como tal ser (I, 598).

El sentido de la existencia humana es el sentido de la especie humana, no el del individuo. En lugar del absoluto divino entra el proceso material-económico del ser específico; en lugar de la creación por Dios entra la creación operada por un trabajo productivo.

7.1.3. Nietzsche

F. NIETZSCHE (1844-1900) realiza asimismo el cambio de la teología en una antropología. Al igual que FEUERBACH piensa que en el pasado la humanidad había atribuido al Dios del más allá todo lo grande y fuerte convirtiéndole así en un *superhombre (Übermensch),* mientras que ella misma se empobrecía y achicaba. Pretende demostrar cómo en la historia el denominado mundo «verdadero», es decir, el mundo mísero, que la religión y la filosofía contrapusieron a Dios, se había convertido en una fábula. Personalmente NIETZSCHE quiere completar ese desarrollo mediante el mensaje de la *muerte de Dios:* Dios tiene que morir *para que viva el superhombre.* Antes de la muerte de Dios el hombre era un ser débil y desamparado, que buscaba su justificación no en sí mismo sino en algo diferente. El hombre nuevo, el superhombre, se justifica a sí mismo. Cesa la vieja ética referida a Dios y ahora el superhombre realiza una sola voluntad: la *voluntad de poder.* En esa voluntad el superhombre supera al hombre existente hasta ahora.

¿Qué es el mono para el hombre? Una burla o una vergüenza dolorosa. Y eso precisamente es lo que debe ser el hombre para el superhombre: una burla o una vergüenza dolorosa... ¡He aquí que yo os enseño al superhombre! El superhombre es el sentido de la Tierra. Que repita vuestra voluntad: ¡El superhombre *ha de ser* el sentido de la Tierra! (*Obras completas,* IV, 1, 8).

En contraste con la sociedad sin clases de MARX, el superhombre encarna el ideal *elitista-aristocrático* del hombre perfecto. (Esta idea de NIETZSCHE la desfiguró el nacionalsocialismo interpretándola en un sentido racista.)

¡Pero ahora Dios ha muerto! Para vosotros, hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Desde que está en la tumba vosotros habéis vuelto a resucitar. Sólo ahora llega el mediodía glorioso, sólo ahora el hombre superior se convierte en Señor. ¿Entendéis esta palabra, vosotros, mis hermanos? Estáis horrorizados, ¿sentirán vértigo vuestros corazones? ¿Se os abre aquí un abismo? ¿Abre aquí su boca el cancerbero? ¡Muy bien, adelante! ¡Vosotros, hombres superiores! Sólo ahora está de parto el monte de los «hombres del futuro». Dios ha muerto, y ahora *nosotros* queremos que viva el superhombre (353).

7.1.4. Freud

S. FREUD (1856-1939) fue el pionero del psicoanálisis. El aspecto religioso-crítico de su teoría alcanzó una gran importancia, más allá incluso del psicoanálisis; aspecto que resumen estas líneas:

> Y como conclusión de esta investigación llevada a cabo con extremada brevedad, quisiera expresar el resultado de que en el complejo de Edipo coinciden los origenes de la religión, de la ética, la sociedad y el arte; todo ello en plena coincidencia con lo que establece el psicoanálisis de que tal complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, en la medida en que hasta ahora han cedido a nuestra inteligencia. Para mí representa una gran sorpresa el que también esos problemas de la vida psíquica de los pueblos hayan tenido que solucionarse desde este punto concreto de cómo son las relaciones con el padre (IX, 188).

Detrás de Dios se oculta en definitiva la *figura del padre*. La representación de Dios es una proyección de las relaciones hijo-padre. Y es también el *super yo* o *yo ideal*, resultante de las relaciones hijo-padre.

> El psicoanálisis nos ha enseñado la conexión íntima entre el «complejo de padre» y la «credibilidad de Dios»; nos ha mostrado que el Dios personal psicológicamente no es más que el padre engrandecido...; el Dios justo y omnipotente y la naturaleza buena se nos aparecen como grandiosas sublimaciones del padre y de la madre, más que como renovaciones y reconstrucciones de las primeras concepciones infantiles de ambos (VIII, 195).

Se trata, por consiguiente, de una duplicación del propio yo, similar a las que hemos visto en FEUERBACH, MARX y NIETZSCHE.

7.1.5. Carnap

Hemos visto ya cómo R. CARNAP (2.2.3.1) en su primera concepción de criterio de sentido empírico califica de sin sentido todas aquellas frases en las que aparecen «palabras absurdas»; es decir, palabras para las que no puede darse ningún distintivo empírico. Entre esos supuestos puede señalar como sin sentido frases en las que aparece la palabra «Dios», y que serían tan absurdas como aquellas en que aparece el término *babig* (palabra sin ningún sentido). Dentro por completo de esta concepción se encuentra el texto siguiente de A.J. AYER:

> Si alguien me dice, por ejemplo, que el acontecimiento del trueno es por sí solo necesario y suficiente para demostrar que Jehová está irritado, puedo concluir que en ese uso del lenguaje la frase «Jehová está irritado» es equivalente a la de «está tronando». Sin embargo, en unas religiones con mayores exigencias —aunque hasta cierto grado descansen en el temor del hombre ante los fenómenos naturales que sólo puede comprender de manera insuficiente— es la «persona» de la que se

supone que vela sobre el mundo empírico y que a su vez no es una parte del mismo. Se la considera superior al mundo empírico y, por ende, fuera del mismo, al tiempo que se la dota de unos atributos supraempíricos. Ahora bien, el concepto de una persona, cuyos atributos esenciales no son empíricos, no es un concepto racional en modo alguno. Podemos tener una palabra que se emplee como si designase a esa «persona»; pero mientras las frases en que tal palabra aparece expresen unas proposiciones que no se pueden verificar empíricamente, no se puede decir que designe algo. Y tal es el caso de la palabra «Dios», cuando la empleamos como designando un objeto transcendental (154).

La importancia crítico-religiosa del neopositivismo se funda en su *empirismo* y *cientifismo*. A través de la absolutización de un determinado *ideal científico*, que se toma como criterio de la razón y emancipación humanas, el lenguaje de la religión se demuestra irracional y primitivo.

7.1.6. Sartre

J.P. Sartre (1905-1980, cf. 2.1.2) enseña que en principio la existencia de Dios *es incompatible con la existencia del hombre libre que se crea a sí mismo*. Concepciones parecidas son las que representan N. Hartmann, M. Merleau-Ponty y A. Camus. Sólo con el repudio de Dios asume el hombre la plena responsabilidad de su vida y de su mundo. De existir Dios, la libertad no tendría ya nada que realizar, porque en Dios y por Dios todo estaría ya determinado y realizado.

Según Sartre, el concepto de Dios surge cuando generalizo y formalizo la visión de otros hombres concretos. El otro es, en efecto, aquel en cuya visión yo me convierto en *objeto*. Como sujeto y libertad me avergüenzo de ser objeto a la mirada de otro sujeto. Cuando pienso formalmente la infinita indiferenciación de la presencia de otros hombres (de sus miradas), llego al concepto de un sujeto infinito, que jamás puede ser objeto, para el cual sin embargo yo siempre soy objeto y ante el cual siempre tengo que avergonzarme. Se le piensa como el ser mirante, que nunca puede ser mirado, como Dios. Al mismo tiempo Dios es el ideal de un sujeto, que por sí mismo es objeto para sí (el ser en sí y para sí). Justamente hacia ese «ser en sí y para sí» se proyecta la existencia humana como libertad. «Ser hombre significa aspirar a convertirse en Dios.» Ahora bien, semejante «ser en sí y para sí» es algo contradictorio en sí mismo. No hay ningún dios y la autoproyección del hombre está condenada al fracaso.

7.1.7. Sölle

La teóloga D. Sölle realiza una crítica de la religión como una «teología después de la muerte de Dios».

La «aceptación de una contrapresencia celeste o personal, cualquiera sea su presentación, de un «ser celestial», una «superpersona», de un dominador

«del universo al que ha creado», «independiente por completo de lo que él ha creado», resulta hoy imposible, en opinión de SÖLLE. Y ello porque «la condición, bajo la que aparece hoy lo incondicionado..., es "la muerte de Dios", el acontecimiento que todo lo determina y que ha tenido efecto dentro de los últimos doscientos años de la historia europea» (9). «Ahora Dios ya no existe» (178).

La religión hoy, según SÖLLE, sólo puede «crecer de modo ateísta». ¿Cómo se puede entender eso en concreto? «Cristo mantiene abierto en nosotros el lugar para ese Dios ahora ausente» (179). En el cumplimiento del amor de Cristo al hombre, en el cumplimiento de su vida y muerte, se hace Dios presente. Después de la muerte de Dios, Dios ha de realizarse mediante la praxis (amor) de los hombres, que cumplen la acción de Cristo. Dios *se hace* en la historia por el amor de los hombres. Dios *es vivificado* en la praxis. Podemos «representarnos mutuamente» a Dios (192).

En ese sentido Dios «acontece» en aquello que sucede entre los hombres. «Dios no tiene más ojos que los nuestros, Dios no tiene más oídos que los nuestros, ni otras manos que las nuestras.»

De modo similar a lo que piensan FEUERBACH y NIETZSCHE, también para SÖLLE la fe en un Dios «totalmente otro», «eterno» y «transcendente» pertenece al «estadio infantil» de la historia de la humanidad.

7.1.8. Visión panorámica

Común a todas las posiciones crítico-religiosas expuestas es el convencimiento de que la *religión contradice la emancipación del hombre;* vendría a ser *expresión de una minoría de edad humana,* que es necesario superar. Vamos a exponer las *dos posiciones extremas,* que en definitiva subyacen a toda crítica religiosa:

○ La primera concibe de tal forma el absoluto divino, que necesariamente convierte al hombre en la naturaleza (creación) y la historia (providencia) en una *marioneta de Dios*. La autodeterminación desde la libertad no pasa de ser una apariencia, una ilusión, puesto que la omnipotencia del saber y del querer divinos ya lo tiene todo dispuesto desde siempre.

Ciertas tendencias dentro de esa corriente se echan de ver sobre todo en pensadores, a los que podríamos calificar como representantes de la filosofía del espíritu (1.8.5), como serían por ejemplo PLATÓN, el último AGUSTÍN, SPINOZA y HEGEL. También los reformadores, y en especial CALVINO, cargan el acento en esta dirección. Y también el determinismo de la mecánica, que ha configurado la moderna imagen del mundo y el ideal científico, tiene aquí su importancia. Su origen (por ej. HOBBES) está ligado estrechamente con la tendencia teológica que expone de tal modo la soberanía absoluta de Dios que frente a ella ya no puede darse libertad alguna.

○ La segunda entiende la libertad del hombre en forma tan absoluta, que el hombre es simplemente *lo que él hace por sí mismo*, o que la esencia del hombre es su existencia (HEIDEGGER, SARTRE).

Lo cual significa que no hay *humanidad* alguna, impuesta al hombre y determinada por su propia esencia, que sea la norma intocable de su actuación. Más bien el hombre se crea a sí mismo para lo que quiere ser. Según MARX el hombre crea al hombre con su trabajo productivo. Para NIETZSCHE el hombre supera al hombre al convertirse en superhombre. En opinión de SARTRE no se da más esencia del hombre que la existencia (libertad). Y en sentir de SÖLLE Dios es la propia praxis humana. Esta posición incurre en graves dificultades, cuando se piensa que la transcendentalidad (4.1.4) sólo se *encarna* y corporaliza como libertad; es decir, que sólo puede hacerse real en la animalidad humana, determinada por la naturaleza. Con ello todas las posibilidades del crearse y proyectarse se encuentran en unos límites establecidos, esenciales e intocables. La libertad humana es finita, determinada y condicionada. Está ligada a la humanidad en un sentido del que no se puede disponer a capricho. En ese condicionamiento y finitud intocables ve la religión un signo del ser creado.

El diálogo entre la crítica religiosa y la religión debería girar sobre todo en torno a la cuestión de qué ocurre con esas dos posiciones extremas. Las posiciones principales de la tradición filosófica y teológica parecen haber considerado como falsas tales posiciones extremistas.

7.2. La doctrina filosófica de Dios

Vamos a ver cómo se plantea el problema de Dios en la sistematización filosófica que va de PLATÓN a HEGEL. Enlazamos con *el triángulo platónico* (1.8.3-5) y concluiremos con el planteamiento *filosófico* del ser (ontológico), *del yo* (transcendental) y *del espíritu* en la cuestión de Dios.

7.2.1. La cuestión filosófico-ontológica de Dios

Los motivos sobre los que versa la filosofía del ser quedan expuestos en la parte 3. Por ello la ontología, sobre todo el parágrafo 3.2, es el supuesto de algunos de los pasajes siguientes.

7.2.1.1. El argumento cosmológico y el teleológico

Cuando en la filosofía se habla de las *pruebas de Dios*, hay que evitar el malentendido de que se trata de unas pruebas empíricas, como podrían ser las verificaciones experimentales de una determinadas hipótesis. De acuerdo con su pretensión, las mentadas pruebas de Dios son argumentaciones filosóficas dentro de la reflexión teológica. Parten de la experiencia y, mediante el principio ontológico de causalidad (3.2.6), demuestran la necesidad de admitir una condición *absoluta* de la experiencia.

Desde la antigüedad hasta el presente se han elaborado muchas de esas «pruebas de Dios». Pero en el fondo se trata simplemente de dos tipos fundamentales: el argumento *cosmológico* y el *teleológico.* El punto de partida de ambos argumentos es extremadamente simple, y consiste en las dos preguntas que el *asombro* (1.3.2) obliga a formularse al comienzo de todo filosofar:

- *¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?* Partiendo del *carácter condicionado del ente experimental* el argumento cosmológico pregunta por la *incondicionalidad y necesidad de un primer fundamento.*
- *¿Por qué existe el cosmos y no el caos?* El argumento teleológico (3.2.6.1), ante el *orden y finalidad* del ente natural, se pregunta por una *razón, que es el fundamento de ese orden.*

CONDICIONADO	CAUSALIDAD ONTOLÓGICA	INCONDICIONADO Y ABSOLUTO: DIOS
Movido	Aporía de la serie infinita de las condiciones condicionadas: supone sin fin la condición incondicionada	Motor inmóvil
Contingente		Necesario
Finito		Infinito
Orden		Razón

Esquema 42: Argumentos causales de la filosofía del ser

7.2.1.1.1. El argumento cosmológico

En 3.2 hemos señalado tres diferencias ontológicas: substancia-accidente (3.2.2), materia-forma (3.2.3) y esencia-existencia (3.2.4). Mediante esas diferencias fácilmente podemos forjar unos argumentos ontológicos. Lo único que necesitamos es enlazar en cada caso una de esas diferencias con el principio ontológico de causalidad (3.2.6).

- En la diferencia substancia-accidente se funda el clásico *argumento del movimiento,* que se remonta a PLATÓN y ARISTÓTELES: existe un movimiento; lo que se mueve es movido por otro; luego debe existir un primer motor inmóvil.
- En la diferencia materia-forma se funda el *argumento de la contingencia:* hay un ente que surge y desaparece; ahora bien, lo que puede surgir y desaparecer sólo llega a la existencia mediante una causa; luego en definitiva debe hacer una causa, que no es causada sino que es necesaria.
- En la diferencia esencia-ser se funda el *argumento de la finitud:* hay cosas



Tomás de Aquino, nacido en 1225-26 en Aquino y muerto en 1274 en Fossanova, cerca de Terracina, pasa por ser el pensador más importante en la edad media. La apropiación de Aristóteles es algo decisivo para su sistema filosófico-teológico. Fue dominico, enseñó en París y en Roma y es venerado como santo y doctor de la Iglesia *(Doctor angelicus).*

finitas; debido a su ser y finitud lo finito requiere una causa; luego en último término debe haber un infinito absoluto que es el fundamento del ser y de la finitud de lo finito.

Se trata siempre del mismo problema fundamental: lo contingente nunca puede fundarse en otra cosa contingente, sino que supone algo incondicional y absoluto. Elegimos como ejemplo de las argumentaciones indicadas el argumento del movimiento, tal como lo formula el Aquinatense:

> El camino primero y más claro es el que se traza a partir del concepto de movimiento. Es, en efecto, cierto y lo confirma la experiencia, que algo se mueve en el mundo. Pero todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve si no está en potencia para aquello hacia lo que se mueve, y sólo se mueve algo en la medida en que está en acto. El movimiento no es de hecho más que el paso de la potencia al acto. Ahora bien, una cosa sólo puede pasar de la potencia al acto por virtud de un ente que esté ya en acto. Así, el fuego que es calor en acto puede calentar a la madera, que es potencialmente caliente, convirtiéndola en calor actual, con lo que la madera se mueve y cambia. Pero es imposible que la misma cosa y bajo el mismo aspecto esté a la vez en acto y en potencia. Esto ocurre si, pero sólo bajo aspectos diferentes. Pues lo que es caliente en acto no puede ser a la vez potencialmente caliente, sino que simultáneamente es frío en potencia. Por tanto es imposible que una cosa bajo el mismo aspecto y de la misma manera sea a la vez motor y cosa movida o que se mueva a sí misma. Es necesario, en consecuencia, que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, aquello por lo que una cosa es movida se mueve a su vez, es necesario que sea movido por otro y éste, a su vez, por otro. Ahora bien, no se puede progresar hasta el infinito, porque de otro modo no habría ningún motor, y por tanto tampoco ninguna cosa movida. Pues los segundos motores [motores movidos] sólo mueven en la medida en que son movidos por el motor primero, como el bastón que no mueve nada si no es movido por la mano. Es, pues, necesario llegar a un primer motor, que no es movido por ningún otro. A ese motor todos le llaman Dios (*STh.*, I, 2, 3).

Algunas aclaraciones acerca de este texto:

- El concepto de movimiento en la argumentación no tiene sólo en cuenta el movimiento local, sino que en principio contempla *cualquier cambio accidental.*
- El argumento no supone que *todo* se mueve, sino sólo que *algo* se mueve.
- Puede mostrarse que el argumento tiene ciertos conceptos filosófico-naturales ligados a la época, pero que no afectan a la *idea central* del argumento.
- La consistencia lógico-formal del argumento no puede ponerse en duda. El argumento ha sido formalizado de múltiples modos.
- La conclusión («a ese motor todos le llaman Dios») no afirma que con este argumento se demuestre un determinado concepto de Dios (por ej., el cristiano), sino simplemente que la consecuencia de dicho argumento (el motor primero e inmóvil) la entendieron todos los filósofos (aquí: los antiguos, los árabes) como predicado del Absoluto.
- Podría probarse que cada frase de este argumento está documentada desde la tradición filosófica (no cristiana) del pensamiento antiguo y arábigo.

7.2.1.1.2. El argumento teleológico

También este argumento tiene un origen antiguo. Su estructura fundamental es extremadamente simple:

○ El *ente natural*, que nuestra experiencia descubre, tiene una constitución *teleológica* (3.4.4.2); es un *cosmos* y no un *caos*. La naturaleza está determinada por *fines naturales*. Lo real es racional.

Este punto de partida puede entenderse de diversos modos:

- El ente natural está construido *en sí mismo* de una manera teleológica. Piénsese en la estructura orgánica de la substancia viva (3.4.4.1).
- La *entelequia* del viviente le ordena el desarrollo que le es adecuado (por ej., la bellota a la encina).
- La *cooperación* de los entes naturales muestra que están en un contexto ordenado, que alcanza hasta lo cósmico (cf. el texto de HEGEL en 3.4.4.2).

○ El orden racional-teleológico de los entes naturales no se explica de forma satisfactoria desde ellos mismos. El ordenamiento teleológico de lo que carece de razón supone la razón. Así, pues, la teleología se interpreta de un modo *causal*.

> Pero lo que por sí no tiene razón no persigue ningún fin, si no es guiado por algo que conoce y razona, como la flecha por el arquero (TOMÁS DE AQUINO, I, 2, 3).

El orden de un organismo, de un ecosistema o de un comportamiento animal propio de la especie, no se puede entender desde las partes del organismo, del sistema o del animal concreto.

○ Debe, pues, existir una *razón*, que es la condición para que exista el cosmos y no el caos, para que en los planos más diversos todo se entienda teleológicamente y para que lo real sea a la vez racional.

El texto siguiente de KANT no es propiamente un argumento teleológico, pero expone aquello de lo que siempre se ha tratado en este argumento:

> Pero, en fin de cuentas, ¿qué es lo que demuestra hasta la teleología más perfecta?... No otra cosa sino nosotros, de acuerdo con la naturaleza de nuestra capacidad cognoscitiva, es decir, conectando la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos formarnos simplemente ningún concepto sobre la posibilidad de tal mundo, como cuando pensamos una causa suprema del mismo *providente y eficaz*... En absoluto podemos concebir de otra manera la finalidad, que incluso ha de subyacer como fundamento en nuestro conocimiento de la posibilidad interna de muchas cosas naturales, cuando nos la representamos, y sobre todo al mundo, como producto de una causa inteligente (de un Dios)... Es, en efecto, totalmente cierto que nosotros jamás conocemos de manera satisfactoria los seres organizados y su posibilidad interna de acuerdo con unos principios puramente

mecánicos de la naturaleza, y mucho menos nos los podemos explicar. Y tan cierto que, se puede decir abiertamente que para el hombre es absurda hasta la mera concepción de semejante proyecto o el esperar que algún día pudiera surgir un Newton, por ejemplo, capaz de explicar simplemente el origen de una brizna de hierba en virtud de unas leyes naturales ordenadas sin ningún propósito; más bien hay que negar semejante idea a los hombres (*CdJ.*, B, 334-339).

7.2.1.2. Dios en el lenguaje analógico

Si hay que decir algo, que sea *simplemente condición no empírica de lo empírico* (1.4.1.3), surge sin más un *problema lógico-semántico* (4.5.1.4). Y ello porque, evidentemente, no podemos hablar de esa realidad no empírica en la misma forma en que lo hacemos de lo empírico. En el fondo la filosofía versa siempre sobre ese problema. Y se agudiza de manera muy particular cuando hay que hablar filosóficamente de *Dios*. La tradición filosófica se ha empeñado en resolver ese problema mediante la teoría lógico-semántica de la *analogía*.

Tal teoría tiene ya sus antecedentes en PLATÓN, mientras que ARISTÓTELES la elabora por primera vez. Neoplatónicos y escolásticos la desarrollaron, y un esquema de la misma lo hemos trazado en 4.5.2.2. En las páginas que siguen se da por supuesto tal esquema básico.

El lenguaje analógico de Dios constituye un caso especial de la *analogía de proporción*. Se trata de la estructura siguiente:

- El punto de partida es *lo que ya conocemos*, lo que se nos abre en el lenguaje cotidiano y que se analiza en un lenguaje filosófico. Así, pues, el punto de arranque es la *experiencia*.
- La experiencia analizada filosóficamente muestra (por ej., en las «pruebas de Dios») que el ente natural posee un carácter de *condicionalidad* (causabilidad, contingencia, dependencia) y, en tal sentido, se encuentra en una *proporción* determinada (relación) con algo que por sí no es un ente natural.
- En virtud de esa proporción, expresiones, que en el lenguaje filosófico designan lo que nos es conocido, se aplican para designar *lo que nos es desconocido*, y hacia lo que apuntan nuestros conocimientos.

En el lenguaje analógico-proporcional acerca de Dios se trata, por consiguiente, de que expresiones que en principio designan algo que nos es conocido, en virtud de la proporción de condicionalidad, se transfieren a lo desconocido.

Lo ilustramos con un ejemplo sencillo y muy antiguo: decimos que el aire está claro. Supongamos que no supiéramos de dónde le llega esa claridad (el sol, unos reflectores). Pero sí sabemos que la claridad es algo que al aire le llega *de otra cosa*. Eso significa que la claridad del aire está *condicionada*. ¿Por qué cosa? Evidentemente por algo que, en definitiva, no tiene a su vez una claridad condicionada, una claridad que no la *tiene* de

otro, sino que es claro por sí. Lo cual significa que, en virtud de una condicionalidad, transferimos la expresión «claro» del aire a una fuente luminosa que nos es desconocida y la suponemos «clara». No vamos a insistir en este viejo ejemplo, porque todos los ejemplos empíricos fallan cuando se comparan con Dios.

De ese modo transferimos expresiones como «causa», «fundamento», «razón», «motor», «ente», «acto», etc. desde lo que nos es conocido a lo que desconocemos («Dios»). Y, al hacerlo, *cambiamos necesariamente el significado de las expresiones.* Si esas expresiones designan algo que nos es conocido, tienen habitualmente una significación bastante precisa. Y cuando las trasladamos, *esa significación precisa se relativiza mediante la proporción.* Pero sabemos exactamente por qué resulta imprecisa: por la proporción en virtud de la cual transferimos la expresión en juego. Podemos formular dos tesis importantes acerca de la teoría analógica en su aplicación al lenguaje acerca de Dios:

- El lenguaje analógico alude a lo desconocido *desde lo que conocemos,* o sea, desde la proporción conocida de lo que conocemos. Se refiere, pues, a lo desconocido *en tanto que habla de lo conocido.* Jamás podrá decir *lo que es en sí mismo lo desconocido.*
- El lenguaje analógico traslada expresiones de lo conocido a lo desconocido, *cambiando así su significado.* En virtud del traspaso se hacen *imprecisos* los significados de las expresiones. El lenguaje analógico expresa lo desconocido de manera *imprecisa pero cargada de sentido.*

En el lenguaje analógico se trata, por consiguiente, no de una ambivalencia o equivocidad casual de las palabras (como en el caso de «calderón»), sino de una anfibología no casual en virtud de una proporción conocida que existe entre una cosa conocida y otra que desconocemos.

Los *neoplatónicos* dividieron el proceso lógico-semántico del lenguaje analógico en tres fases:

- *El lenguaje afirmativo:* transferimos *predicados positivos* de lo conocido a lo desconocido en virtud de la proporción.

  Así, decimos de lo desconocido que es el primer fundamento, la razón, el ente primero, que posee una potencia activa (poder), que está en acto, que es perfecto, bueno, etc.

- *El lenguaje negativo:* indicamos que tales predicados no se pueden aplicar *de igual modo* (o con idéntica significación) a lo desconocido que a lo conocido. E indicamos *por qué* no lo podemos hacer.

  Pensemos en las tres diferencias ontológicas (substancia-accidente, materia-forma, esencia-existencia) en virtud de las cuales aparece como condicionado el ente natural. Lo incondicional desconocido no puede estar en esas tres diferencias. Por lo que las negamos respecto del mismo. Y decimos: los predicados positivos, con los que

designamos lo desconocido partiendo de lo que conocemos, no pueden entenderse como en el caso de lo que nos es conocido, que se encuentra en tales diferencias.

○ *El lenguaje eminente:* la negación de todo aquello que en la realidad conocida fundamenta su condicionalidad, pone de relieve el carácter incondicional, absoluto y perfecto de lo desconocido.

Un ejemplo: en el lenguaje afirmativo puedo decir que lo desconocido ha de estar en acto para poder ser causa en acto. Pero en el lenguaje negativo debo probar que no puede estar en acto como los entes causados. Veo ahora ontológicamente que todo lo causado lo es en tanto que como potencia pasiva incluye la posibilidad de «ser de otro modo» (3.2.1), y niego en consecuencia respecto de lo desconocido cualquier potencia pasiva, llegando asi a decir en lenguaje eminente que lo desconocido es acto puro y pura perfección.

Vemos que la imprecisión del lenguaje analógico es el resultado de un proceso semántico muy preciso.

7.2.1.3. El concepto de Dios en la filosofía del ser

Fue sobre todo la escolástica la que se esforzó por desarrollar un concepto diferenciado de Dios en un lenguaje analógico. Aquí no podemos reproducir ni siquiera de manera aproximada la precisión a la que llegó. Pretendemos simplemente presentar algunas determinaciones fundamentales de ese concepto de Dios.

○ *Acto puro:* todo lo que está en una diferencia de potencia-acto es condicionado. La potencia masiva (3.2.1) es el fundamento de la condicionalidad en aquello que nos es conocido. Por ello en lo incondicional desconocido no existe ningún tipo de potencia pasiva. Dios es acto puro.

De lo cual se sigue una serie de determinaciones:

- Puesto que Dios no puede estar en la diferencia de substancia-accidente, *se identifica* por completo con todas sus determinaciones, relaciones y actividades. Personalmente *es* su ser operante, su ser relacionado, etc.
- Como Dios no puede estar en la diferencia de materia-forma, no es *un cuerpo,* y por tanto *inmaterial* y *no extenso.*
- Al no poder estar Dios en la diferencia de esencia-existencia, en tanto que acto puro es el *acto de la existencia misma sin limitación alguna* (3.2.4), es decir, la plenitud infinita de la perfeccionabilidad del ser.
- De donde se deduce que Dios es *único.* La existencia de muchos dioses estaría en contradicción con la infinitud divina.
- Como acto puro Dios es *inmutable.* Todo lo mutable incluye una potencia pasiva. En Dios no existe ninguna posibilidad no actualizada. Es en acto la plenitud del ser.

- Con esto concuerda la *eternidad*, que deriva de la negación de todo cambio substancial y accidental (cf. 3.2.3) así como de todo comienzo y fin. Eternidad es la «posesión simultánea, total y perfecta de una vida ilimitada» (BOECIO). Es la simultaneidad respecto de toda duración. Dios no dura. Es su absoluto ahora. (Frente a la duración de lo temporal viene a comportarse como el punto central respecto a la periferia de la circunferencia.)

○ *Espíritu:* sabemos que el *ser*, cuando ha alcanzado una determinada perfección, es *vida*. En un plano más amplio de la perfección el ser (o la vida) es *espíritu*. En ese sentido la vida es el ser del viviente y el espíritu es el ser del ser racional. En Dios el acto puro del ser es una *realización espiritual absoluta*.

> Pero su vida es la más perfecta... Pues su realización actual es a la vez alegría... El conocer como tal se dirige a lo más perfecto en sí, y el conocimiento supremo a lo supremo. El conocer [divino] se conoce a sí mismo en la comprensión de lo cognoscible. Pues en la medida en que toca y conoce su objeto, se hace cognoscible a sí mismo, con lo que conocer y conocido son lo mismo... Pero así se comporta con él. Y la vida habita en él, pues la realización en acto del conocer es vida y lo divino es acto. Su realización en acto es en sí su vida eterna más perfecta. Afirmamos así que Dios es el ser vivo eterno y mejor... (ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 7, 1072*b*).

De lo cual se siguen otras determinaciones:

- Como realizaciones fundamentales del espíritu sabemos el conocer y el querer (6.1.1). Como realización espiritual absoluta Dios es un *infinito conocer y querer, que se conoce y se quiere a sí mismo*.
- La diferencia entre conocer y querer es una nota distintiva del espíritu finito, que está en la diferencia entre teoría y praxis. En Dios no existe tal diferencia. Es el *estar en sí* perfecto en la identidad de conocimiento y volición, la absoluta posesión espiritual de sí mismo.

○ *Dios y mundo:* ¿Cómo el acto puro del ser puede también ser causa última de un cosmos de entes finitos? La doctrina de Dios en la filosofía del ser conduce de lo condicionado a lo incondicional. Pero desde lo incondicional lo condicionado se convierte en un nuevo problema.

- Como acto finito, puro y perfecto del «estar en sí» en el conocimiento y la volición, *el Absoluto se basta a sí mismo*. No necesita de lo finito. Lo finito no completa al Absoluto, pues éste es ya puro acto del ser mismo.
- Dios no quiere al mundo por una necesidad natural, sino desde la libertad. Dios existe en la eternidad, y se ha decidido libremente por el mundo.
- El perfecto Absoluto quiere *comunicarse a otro ser finito y asegurarle una participación*. Dios quiere la consumación del ser que él ha creado.
- En su «estar en sí» de conocimiento y volición se conoce y quiere *como imitable en lo finito*. Por ello, su «estar en sí» es a la vez creación, sostenimiento, providencia y consumación del mundo y del hombre, o del mundo en razón del hombre. En lo

creado ello se extiende temporalmente en el pasado y en el futuro del cosmos, la naturaleza y la humanidad. En Dios es el ahora eterno e inmutable del absoluto «estar en sí», que se conoce y quiere (ama) de tal modo que se conoce y quiere (ama) libremente como imitable, y por ello conoce y quiere (ama) a la vez al mundo como a su imagen y su consumación. Así Dios crea al hombre racional y libre como culminación de lo creado, a fin de que el hombre llegue a elegirle como sentido último y para ser la felicidad suprema y la consumación perfecta del mismo hombre.

Hemos reunido aquí unos motivos, que aparecen en la doctrina filosófica de Dios, tanto de la antigüedad clásica, del neoplatonismo gentil y cristiano, como de la escolástica arábiga, judía y cristiana, y también del pensamiento moderno. Con frecuencia a ese Dios de la doctrina filosófica se le llama *el Dios de los filósofos* (PASCAL) y se le contrapone al *Dios de la revelación*. Sin duda que la fe en el Dios que se ha revelado constituye un razonamiento muy distinto del de la filosofía. Las relaciones entre ambas formas de tratarlo constituye un problema importante para la filosofía y para la teología.

A manera de conclusión señalamos algunos de los conceptos que se manejan frecuentemente:

- *Teísmo:* la concepción de Dios como el Absoluto, distinto del mundo, creador y conservador del mismo (providencia), como el tú eterno del hombre.
- *Politeísmo:* la idea de que existe una pluralidad de dioses.
- *Monoteísmo:* la concepción de que sólo hay un Dios.
- *Deísmo:* admite sí un Absoluto, creador del mundo, pero niega que Dios sostenga al mundo y lo guíe con su providencia.
- *Panteísmo:* supone que el mundo se identifica de alguna manera con Dios.

7.2.2. El problema de Dios en la filosofía del yo

Si volvemos a la reflexión transcendental (4.1), incurrimos de primeras en una cierta oposición a la doctrina filosófico-ontológica de Dios. La problemática divina en la filosofía del yo no invalida la de la filosofía del ser. Pero la fundamenta (en el sentido del triángulo platónico) sobre otra base. Como veremos una y otra vez, ambas direcciones son complementarias.

7.2.2.1. Crítica de Kant a los argumentos de la filosofía del ser

Entre la reflexión ontológica y la transcendental existe de necesidad la oposición siguiente:

- Cuando hago la pregunta *ontológica* sobre las condiciones de la experiencia en el *ser*, «olvido» en cierto modo que todo lo dado en la experiencia se con-

vierte en dato por el conocimiento de un *sujeto* (yo). De algún modo soy acrítico en el ser del ente.

- Cuando hago la pregunta *transcendental* sobre las condiciones de la experiencia en el *sujeto*, «olvido» de manera parecida que en la experiencia se manifiesta el *ser*. Ese «olvido ontológico» de la reflexión transcendental responde al «olvido del yo» en la reflexión ontológica.

Hemos visto cómo KANT en el plano filosófico transcendental limitaba el empleo teórico de la razón a *la actividad* de la inteligencia *referida a la visión*. («Así, pues, tendría que eliminar el *saber* para hacer un lugar a la fe...») De donde se deriva necesariamente una crítica de las «pruebas de Dios» filosófico-ontológicas (7.2.1.1). Pues, en los argumentos discutidos (cosmológico y teleológico) la *razón va más allá de lo visible*.

> Realiza unas conclusiones, «que no contienen premisas empíricas, y mediante las cuales de algo que conocemos concluimos algo distinto, acerca de lo cual no tenemos sin embargo ningún concepto y al que, de todos modos, mediante un reflejo inevitable, damos una realidad objetiva. Tales conclusiones, habida cuenta de su resultado, habría que calificarlas de *sutilezas* más que de conclusiones racionales...» (*CdlRPu.*, B, 397).

Semejante conclusión es ilegítima en el plano de la filosofía transcendental. Y ello porque de las categorías aprioristas y de los principios básicos de la inteligencia (4.3.2.2.1) hace un uso *transcendente;* es decir, algo que pretende «arrasar todos aquellos mojones y procurarse un suelo completamente nuevo, que ignora cualquier demarcación» (B, 352). Así, pues, según KANT la ilegitimidad de tales argumentos está en que

- son *argumentos causales*, que asignan un uso transcendente al principio causal, que es un axioma transcendental a priori referido a la visión; y es que de lo empírico concluyen lo no empírico;
- se concluye un *concepto del ser supremo*, cuya existencia se afirma después; con ello se pasa por alto que tal concepto es un mero concepto *nuestro*, que sin una visión está vacío y cuya existencia no puede, por tanto, afirmarse.

Esta crítica de KANT se funda en la oposición de principio entre la reflexión transcendental y la ontológica.

Ambos movimientos del filosofar son vinculantes. El análisis ontológico conduce a la *substancia* y a las diferencias ontológicas en las que aquélla se encuentra. El análisis transcendental conduce al *sujeto* y sus determinaciones a priori. Ambos movimientos presentan una parcialidad concreta. El problema de Dios, que deriva del análisis ontológico, no es comprobable desde el análisis transcendental. Pero a renglón seguido se demuestra que también el análisis transcendental conduce, aunque de otra manera, al problema de Dios. Sin embargo, la crítica de KANT se dirige sobre todo contra la configuración racionalista de las «pruebas de Dios», que alimentaban la pretensión de poder aplicar indiferenciadamente unas ideas y unos principios innatos a lo finito y a Dios

(«diferencia sensible-suprasensible», «metafísica fantasmal», cf. 4.1.3 y 4.2.3.2). La doctrina clásica de Dios (neoplatónica y escolástica) ha rechazado tal pretensión en su teoría analógica (7.2.1.2). Y, con KANT, es del parecer que Dios no es ningún objeto, que caiga bajo nuestras categorías y axiomas.

7.2.2.2. Dios como idea reguladora

Según KANT, el fundamento de ese «reflejo inevitable» (7.2.2.1) por llegar a la conclusión de Dios partiendo de la experiencia está *en la razón misma*. La razón está a priori en la posesión de unas *ideas* (4.3.2.2.2). Y éstas orientan la actividad de la inteligencia a la totalidad de la experiencia. Tales son las ideas de *mundo*, de *alma* y de *Dios*. Son ideas que *no constituyen el objeto*, por lo que no permiten ninguna conclusión a la existencia de unos objetos correlativos a las ideas. Más bien son *reguladoras;* es decir, regulan la actividad intelectual con vistas a una totalidad como meta. Dios, como idea reguladora de la razón teórica, dirige la inteligencia a la *unidad universal y teleológica de todas las cosas*, «y el interés especulativo de la razón hace necesario contemplar todo el ordenamiento del mundo cual si hubiera brotado del propósito de la razón altísima y suprema» (B, 714).

Al igual, pues, que en la filosofía del ser Dios aparece como condición absoluta del mundo real, así también en la filosofía del yo es condición ideal y apriorista en la constitución transcendental del mundo de la experiencia para conocer su unidad universal y teleológica. Se trata, por tanto, de dos aspectos del mismo problema. En ambos, Dios se demuestra como última condición teórica del experimental «estar en el mundo». Al mismo tiempo se subraya contra el empirismo que la cuestión de Dios no es en principio *ningún problema empírico*. De ahí que las ciencias empíricas como tales nada puedan decir en principio sobre el problema de Dios, sin que esté en su mano demostrarle ni combatirle. KANT llega al resultado siguiente:

> Así pues, *la primera* pregunta (con vistas a una teología transcendental) es la de si hay algo distinto del mundo, que contenga el fundamento del orden mundano y de su cohesión de acuerdo con unas leyes generales. Y la respuesta es: *sin duda alguna*. Porque si el mundo es una suma de manifestaciones, debe haber algún fundamento transcendental del mismo, es decir, sólo pensable por la razón pura.
>
> La pregunta *segunda* es si ese ser es una substancia necesaria, de la máxima realidad, etc. A lo que respondo *que tal pregunta no tiene significación alguna*, porque todas las categorías, a través de las cuales intento forjarme un concepto de un objeto semejante, no son más que de uno empírico, y carecen de cualquier sentido cuando no se aplican a objetos de una posible experiencia, es decir, cuando no se aplican al mundo sensible. Fuera de ese campo no son más que meros títulos que se colocan a los conceptos, pero con los que nada se puede entender.
>
> Finalmente, la *tercera* pregunta es si al menos no podríamos pensar a ese ser distinto del mundo conforme a una *analogía* con los objetos de la experiencia. Y la respuesta suena así: desde luego que sí, pero sólo como objeto en la idea y no en la realidad; a saber, sólo en cuanto que es para nosotros un substrato (base) conocido

de la unidad, orden y finalidad sistemáticos de la constitución mundana, que la razón tiene que apropiarse como principio regulador de su estudio de la naturaleza. Más aún: en esa idea podemos permitir, sin vergüenzas ni reproches, ciertos antropomorfismos [propiedades humanas], que favorecen al principio regulador pensado. Pues se trata siempre y sólo de una idea, que no está referida de un modo directo a un ser distinto del mundo sino al principio regulador de la unidad sistemática del mundo, pero sólo mediante un esquema, a saber, de una inteligencia suprema que, según unos sabios proyectos, sería el creador del mismo. Con ello no se tiene por qué haber pensado qué es en sí mismo ese fundamento originario de la unidad mundana, sino cómo debemos emplearlo, o más bien su idea respecto al empleo sistemático de la razón en la consideración de las cosas del mundo (*CdlRPu.*, B, 723ss).

KANT subraya la imposibilidad de transferir nuestros conceptos intelectuales (categorías), relacionados con la visión, a Dios, y por ello se ensaña contra la metafísica intelectual del racionalismo (*metafísica fantasmal,* 7.2.2.1, conclusión; cf. 4.1.3 y 4.2.3.2). Al mismo tiempo coincide con la doctrina de Dios que desarrolla la filosofía del ser, cuando subraya el *lenguaje analógico* como la única posibilidad filosófica para hablar de Dios.

7.2.2.3. Dios como postulado práctico

La filosofía kantiana del yo conduce a ese yo como *libertad* (6.1.3). Se halla, por lo mismo, en la *primacía de lo práctico*; es decir, todo conocimiento teórico de las ciencias particulares está subordinado a los objetivos de la praxis. Por ello el epicentro de la doctrina kantiana sobre Dios está en la filosofía práctica. Se trata, por ende, de pensar a *Dios como un postulado práctico*; con otras palabras, se trata de mostrar que *la existencia de Dios es condición para que nuestra praxis tenga sentido.*

El postulado kantiano de la existencia de Dios enlaza con lo que hemos denominado *la paradoja ética* (6.3.5.3).

Resumimos la argumentación: el hombre está ordenado por su misma esencia a *lo supremo* (6.3.5.2), y, por lo mismo, a una autorrealización en *todos* los planos de sentido de la praxis (6.3.5.1-2), a la vida sana y feliz en una sociedad perfecta (el «mundo mejor»). Pero el hombre *por sí mismo* sólo puede realizar un aspecto parcial de ese supremo, a saber: *lo más alto* que es la perfección moral. Sin embargo a lo supremo pertenece no sólo lo más alto sino también lo perfecto, o sea, la felicidad que corresponde a la perfección moral. Ahora bien, eso que llamamos perfecto está sólo condicionalmente en manos de la praxis humana (por ej., la salud, las circunstancias externas, etc.). Y entonces se plantea la cuestión: ¿Es realmente posible la universal autorrealización del hombre (lo supremo), a la que está ordenado por su misma esencia, cuando *sólo puede realizarla en parte* desde la propia praxis? ¿Puede concebir una praxis humana como coherente, cuando lo supremo, a lo que está ordenado, ha de fracasar en parte (habida cuenta de lo perfecto)? Mas, como debo pensar una praxis plena de sentido, he de postular asimismo la posibilidad de poder alcanzar lo supremo, de que el hombre

pueda lograr en definitiva la felicidad (lo perfecto) que corresponde a su moralidad (lo más alto). Pero ese caso sólo se da, *si Dios existe*.

> En consecuencia el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* [del mundo mejor] es a la vez el postulado de la realidad de un *bien originario supremo*, a saber: de la existencia de Dios (*CdlRP.*, A, 226). Aquí forma parte del deber sólo la disposición para la producción y fomento del bien supremo en el mundo [un universal desarrollo personal, el bien común], cuya posibilidad puede postularse, pero que nuestra razón no encuentra concebible más que bajo el supuesto de una inteligencia suprema, la admisión de cuya existencia va ligada a la conciencia de nuestro deber... (A, 226s).

Con el postulado de la existencia de Dios está íntimamente relacionado el postulado de la *inmortalidad*.

La necesidad de postular *la existencia de Dios como condición del sentido de la praxis* es algo que la filosofía ha visto y reinterpretado de continuo. He aquí algunos ejemplos:

○ La existencia humana está proyectada a una realización de sentido. Pero como el espíritu humano se realiza esencialmente *en el horizonte de la totalidad* (5.4.1), su afán de sentido *transciende* y supera toda aspiración finita. Si el anhelo humano de sentido ha de ser coherente, es decir, si ha de tener un objetivo último lógico, tiene que darse una *exigencia de sentido absoluta*, en que el afán del hombre se colme.

En este orden de cosas hace PLATÓN que Eros (6.3.4) recorra las exigencias de sentido de los diferentes planos (grados de la belleza), para que al final encuentre su descanso y consumación en la contemplación inmortal de la belleza divina. Famosa es la frase de AGUSTÍN: «Tú nos has ordenado a ti, y nuestro corazón no encuentra reposo hasta que descansa en ti» (*Conf.*, I, 1). TOMÁS DE AQUINO demuestra que sólo la contemplación beatificante de Dios en la consumación *(visio beatifica)* puede ser el objetivo adecuado al que está destinado el hombre por su misma esencia, ya que el hombre debe relativizar cualquier otro objetivo imaginable.

○ También se ha elegido como punto de partida la exigencia categórica de la *conciencia*. J.H. NEWMAN argumenta así:

> Si las causas de ese movimiento anímico no pertenecen a este mundo visible, el objeto al que se ordena su percepción debe ser sobrenatural y divino. Así, el fenómeno de la conciencia, como el de un mandato, es adecuado para marcar en el espíritu la imagen de un señor supremo, de un juez santo, justo, poderoso, que todo lo ve y de todo pide cuenta (*Obras completas*, VIII, 77).

○ Estrechamente ligada al postulado de la existencia de Dios en KANT está también esta reflexión: en definitiva debe ser posible *una justicia que abarque todos los planos de sentido de la praxis*. Ni la conciencia, ni la ética ni el derecho positivo pueden establecer esta justicia universal, si no están ordenados a ella. Pero si esa justicia universal ha de ser posible, Dios tiene que existir.

7.2.3. El problema de Dios en la filosofía del espíritu

En 1.8.5 se ha expuesto que la filosofía del espíritu pretende superar la visión parcial de la filosofía del ser y de la filosofía del yo, reuniendo los dos aspectos de la reflexión filosófica. La filosofía del espíritu aspira a concebir la unidad de ambos aspectos desde su principio, desde la idea y el espíritu absoluto; es decir, *desde Dios*, que es principio del ser y del conocimiento.

El ejemplo clásico lo constituye PLATÓN. Su punto de partida es el hecho de que *es posible una verdadera experiencia*. Ahora bien, está perfectamente claro que la *sensibilidad* (1.8.2) no puede resolver el problema de la experiencia y del conocimiento. Si la verdadera experiencia ha de ser posible, el supuesto de la misma no está en el acontecer *entre sujeto y ente*, en el sentido, por ejemplo, de que «entre» algo «desde fuera» (teoría de la imitación, cf. 4.1.2). La verdadera experiencia supone más bien una doble conexión del acontecer experimental (1.8.3):

- Conexión retrospectiva del *sujeto* cognoscente en el sentido del «recuerdo» o rememoración *(anamnesis, iluminación)*, con lo que el sujeto está en la posesión «innata» de *ideas y verdades eternas*.
- Conexión retrospectiva del *ente* conocido, en el sentido de una «participación» *(methexis)*, en virtud de la cual se aprehende al ente *que responde a las ideas y verdades*.

Si, pese a la diferencia (que la sensibilidad no puede superar) de sujeto y objeto, ha de ser posible una experiencia verdadera, su supuesto es *la identidad absoluta de ambos aspectos*, como punto referencial de la doble vinculación retrospectiva.

Esa identidad absoluta como punto de intersección de *anamnesis* y *methexis* es lo que PLATÓN llamó *la idea del bien*. A ella se vincula retrospectivamente el conocer rememorativo y a ella se conforman las cosas existentes. Es la belleza en que Eros descansa (6.3.4). Desde esa vinculación retrospectiva la filosofía del espíritu *pretende estar capacitada para concebir de manera coherente y desde el absoluto al sujeto (filosofía del yo) y a la substancia (filosofía del ser)*. Desde el absoluto se le abre una *relación dialéctica* (3.2.1.1) de ambos.

El propio PLATÓN en su obra tardía *El sofista* ha empezado a pensar la idea (divina) como el ser absoluto, viviente y racional, y a entender la filosofía como el pensamiento del pensamiento de ese ser absoluto. La convicción fundamental de toda filosofía del espíritu es que nuestro pensamiento se halla de tal modo vinculado al pensamiento de Dios, que la filosofía se hace posible como pensamiento del pensamiento de Dios. En ese sentido también para el neoplatonismo cristiano Dios «nos es más intimo que nuestra propia intimidad», hasta el punto de que «en el hombre interior habita la verdad [divina]» (AGUSTÍN). Asimismo las ideas y verdades innatas del racionalismo (DESCARTES, SPINOZA) se definen por esa aspiración; su culminación la logra la filosofía del espíritu en el sistema absoluto de HEGEL.

El problema fundamental de toda filosofía del espíritu está en la pregunta de cómo puede apoyar su pretensión de establecer la conexión de sujeto (yo) y substancia (ser) desde lo absoluto. ¿Cómo logra «nuestro» pensamiento humano la pretensión de pensar el pensamiento absoluto? Sabemos que PLATÓN explicó la *anamnesis* con el mito de la contemplación del mundo de las ideas antes de que el hombre nazca (1.8.3). En el signo del *cristianismo* esa pretensión se entendió como una *exigencia de la fe* (AGUSTÍN: *Credo ut intelligam,* 1.4.2, conclusión). El texto siguiente de HEGEL, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* ilustra ese *Credo ut intelligam:*

> Pero con la mención del conocimiento del plan de la providencia divina he recordado una cuestión que predomina realmente en nuestros tiempos, a saber: la posibilidad de conocer a Dios o, más bien, la doctrina... que se ha convertido en un prejuicio, de que es imposible conocerle. En clara oposición a lo que prescribe la Sagrada Escritura como el deber supremo, que es no sólo amar a Dios sino también conocerle, prevalece hoy la negación de lo que también allí se dice, que existe el Espíritu que conduce a la verdad, que conoce todas las cosas y que penetra hasta las mismas profundidades de la divinidad. Al poner... la esencia divina más allá de nuestro conocimiento, se obtiene la comodidad de abandonarse a las propias imaginaciones. Con ello uno se libra de poner en relación su conocimiento con lo divino y verdadero... En la religión cristiana Dios se ha revelado; es decir, ha dado a conocer a los hombres lo que él es, de tal manera que ha dejado ya de ser algo cerrado y misterioso; con esa posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto también el deber [de conocerle]. Dios no quiere para hijos suyos ánimos mezquinos ni cabezas vacías, sino a aquellos cuyo espíritu, pobre en sí pero rico en conocimiento, es suyo y que en ese conocimiento de Dios ponen en exclusiva todo el valor. El desarrollo del espíritu pensante, que arranca de esa base de la revelación de la esencia divina, debe crecer en definitiva hasta abarcar también con el pensamiento lo que en principio subyace en el espíritu que siente e imagina. (*FdlH., Obras completas,* XI, 40s).

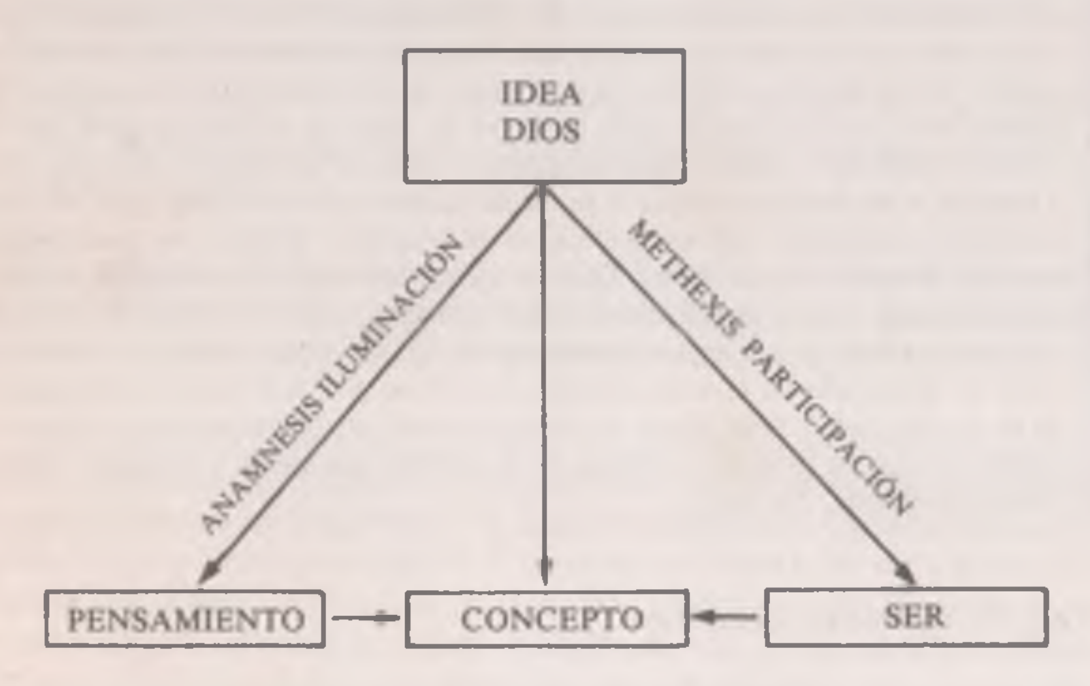
7.2.3.1. El argumento ontológico

El argumento, designado así por KANT, presenta distintas variantes en la tradición. Su idea fundamental, sin embargo, es siempre ésta: *Si el pensamiento se sabe vinculado al absoluto por anamnesis, quiere decir que los conceptos y verdades, que forma necesariamente, no sólo son conceptos y verdades de ese pensamiento, sino que a la vez tienen una relevancia ontológica.* En virtud de la vinculación retrospectiva el pensamiento en sus conceptos y verdades piensa en el fondo el pensamiento mismo de Dios (en el sentido de la unidad del genitivo subjetivo y objetivo).

Una forma previa del argumento es el razonamiento siguiente de AGUSTÍN: Nosotros descubrimos en nuestro pensamiento unas verdades eternas e inmutables. Esas verdades no pueden tener su fundamento ni en la experiencia mutable ni en nosotros mismos, puesto que los descubrimos [como ya existentes].

Luego deben tener un fundamento superior. Ese reino de las verdades eternas se funda en Dios como la única verdad eterna, la cual es fundamento de la pluralidad de verdades eternas.

¡No salgas fuera, retorna dentro de ti mismo! En el hombre interior habita la verdad. Y si aún encuentras tu naturaleza cambiante, avanza por encima de ti mismo. Piensa, sin embargo, que si te superas a ti mismo, es el alma racional la que se eleva sobre ti. Dirígete, pues, allí de donde llega el rayo de luz, que ilumina tu razón. Y es que quien usa rectamente su razón ¿adónde ha de llegar sino a la verdad? La verdad no llega ciertamente a sí misma por el uso racional, sino que es aquello a lo que aspiran cuantos usan su razón. Mira, pues, que aquí se da la máxima coincidencia imaginable, y súmate tú también a la misma. Confiesa que tú no eres lo que ella es, pues ella no se busca a sí misma, mientras que si la buscas la alcanzas, no recorriendo un espacio, sino empujado por el anhelo del espíritu. Quiera, pues, el hombre interior ponerse de acuerdo con aquella que ha tomado habitación en él, no para el placer ínfimo y carnal sino para el placer espiritual y supremo (VR, 39).



Esquema 43: El argumento ontológico

Las verdades, que nosotros descubrimos en nuestro pensamiento (por ej. verdades lógicas y matemáticas), tienen su fundamento en la iluminación, que nos llega desde la misma verdad divina. Ésta habita en el hombre interior. La misma verdad, en que fueron creados el cielo y la tierra, es la maestra de nuestro interior. La verdad descubierta en el pensamiento tiene una relevancia ontológica en tanto que verdad iluminada por Dios.

La primera exposición del argumento ontológico se debe a ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109). Su razonamiento es éste: Nosotros tenemos un concepto de Dios como de un ente «mayor que el cual no se puede pensar ninguna otra cosa» *(aliquid quo nihil maius cogitari possit)*. Ese concepto lo



Gottfried Wilhelm Leibniz, nacido en Leipzig, en 1646, y muerto en Hannover, en 1716, pasa por ser uno de los últimos sabios universales. En su obra filosófica se halla, por una parte, en la tradición del racionalismo, aunque, por otra, enlaza con la ontología aristotélica gracias a su doctrina de las mónadas.

entiende hasta el más torpe; pero no todos ven que «aquello mayor que lo cual no se puede pensar nada» también existe.

> Así hasta el necio se convence de que, al menos en la inteligencia existe algo «mayor de lo cual no se puede pensar nada». Pues lo entiende [el concepto] cuando lo oye, y lo que siempre se ha entendido está en la inteligencia. Ahora bien, aquello «mayor de lo cual no se puede pensar nada» ciertamente que no puede estar sólo en la inteligencia. Pues, si únicamente estuviera en la inteligencia, podría pensarse que también estaba en la realidad, y eso sería mayor. Si, pues, aquello «mayor de lo cual no se puede pensar nada» está sólo en la inteligencia, tal realidad mayor de la cual no se puede pensar nada sería algo por encima de lo cual se podría pensar algo mayor. Lo cual no puede ser ciertamente. Existe, por tanto, sin duda alguna, algo «mayor de lo cual no se puede pensar nada» tanto en la inteligencia como también en la realidad (*Proslogion*, 2).

El argumento concluye, pues, del concepto (en la inteligencia) la realidad. A primera vista parece tratarse de una singular agudeza. Pero es necesario entender a ANSELMO desde AGUSTÍN. Y entonces la inteligencia, *que forma y entiende necesariamente* (incluso en el caso del necio) el concepto de Dios, *no es simplemente nuestra inteligencia subjetiva*, sino la inteligencia iluminada por la verdad, que está vinculada por la anamnesis o recuerdo. Por ello, el concepto que tiene de Dios, *jamás es un puro concepto*, sino un concepto en el signo de la iluminación, de la identidad entre sujeto y substancia. Por eso en tal concepto yace a la vez la existencia de Dios.

El argumento (ontológico) de ANSELMO lo recogieron y reformularon DESCARTES y LEIBNIZ, aunque su importancia máxima la alcanzó con HEGEL. La pretensión del sistema hegeliano es la de compaginar la reflexión ontológica (desde ARISTÓTELES) y la transcendental (desde KANT) en forma dialéctica, para pensar desde el espíritu absoluto y con vistas a él la substancia *(methexis)* como sujeto *(anamnesis)*. La unidad dialéctica de substancia y sujeto la denomina HEGEL *concepto*.

> En el concepto hay que empezar por dejar de lado que se trata de algo que sólo nosotros tenemos que formar en nosotros. El concepto es el alma, la finalidad de un objeto, del viviente. Lo que nosotros llamamos alma es el concepto, y en el espíritu, en la conciencia el concepto como tal llega a la existencia, como concepto libre, distinto en su subjetividad, de su realidad en sí (*FdlR*, XVI, 544).
> El concepto es lo vivo que se comunica consigo mismo; una de sus determinaciones es también el ser (543).

Todo el sistema de HEGEL se encuentra bajo el signo del argumento ontológico.

7.2.3.2. Crítica del argumento ontológico

El argumento ontológico sólo tiene justificación en el marco de un planteamiento de la filosofía del espíritu. Como en último término la pretensión de esa filosofía se funda siempre en un *Credo ut intelligam* (creo para conocer), la consecuencia última es que tal pretensión no puede fundamentarse filosóficamente. Considerado desde la perspectiva que abre el planteamiento de la filosofía del ser y del yo, el argumento ontológico resulta ilegítimo. Por ello se comprende que tanto TOMÁS DE AQUINO (desde la filosofía del ser) como KANT (desde la filosofía del yo) rechazaran el argumento.

El Aquinatense argumenta así contra ANSELMO:

> Suponiendo que alguien entendiera de hecho que con el nombre de «Dios» se designara lo que se dice [algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor]. Pero de ello sólo se sigue que entiende que lo designado con el nombre está en la representación de su inteligencia, y no que lo está en la realidad. No se puede admitir que exista realmente algo fuera de lo cual se dé en la realidad algo mayor de lo cual no pueda pensarse nada. (*STh.*, I, 2, 1 ad 2).

La argumentación de KANT es la siguiente:

> Del análisis de un sujeto nunca puedo deducir su existencia como predicado. La frase «existe» es siempre sintética, por tanto. La existencia nunca es «un predicado real, es decir, un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismo» (*CdlRPu*, B, 626). Así, pues, cualquiera sea la constitución de X, la existencia o no existencia del mismo no es un predicado de tal X, y por ende nunca se sigue del mismo. «Y así lo real no contiene nada más que lo puramente posible. Cien táleros reales no contienen absolutamente nada más que cien posibles» (627). Por ello, tampoco se puede seguir jamás de un (puro) concepto de Dios la existencia de Dios.

A lo cual responde HEGEL:

> En la vida cotidiana a una representación de cien táleros se la denomina concepto. Pero eso no es un concepto, sino sólo una determinación de contenido de mi conciencia; ciertamente que puede faltar el ser, sin embargo, a una representación sensible y abstracta como «azul» o a una determinación intelectual, que está en mi cabeza. Pero cosas así no pueden llamarse concepto. En general hay que admitir el concepto, y en sentido pleno el concepto absoluto, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, y ese concepto contiene el ser como una determinación (*FdlR*, XVI, 542).

La problemática de la filosofía del espíritu no sólo aflora bajo el signo del teológico *Credo ut intelligam*, sino también en una forma *secularizada* (literalmente: mundana; aquí, despojada de sentido teológico). Así, en el *marxismo* el absoluto, anterior y ajeno a la reflexión y valoración filosófica, es la praxis

material-económica de la especie hombre. Y la filosofía no es más que el reflejo de esa praxis. Las posiciones del *cientifismo* (por ej., el neopositivismo, 2.2.3) establecen como algo absoluto un determinado ideal metodológico y científico, sometiendo la filosofía a esa exigencia.

7.3. Referencias

En la filosofía moderna existen numerosas tentativas por expresar a Dios filosóficamente. Vamos a citar algunas:

- KIERKEGAARD (2.1.2) entiende la existencia humana como una paradoja, que conduce a la angustia y la desesperación. Y es ahí donde el existir apunta a Dios:

> Éste es, en efecto, la fórmula, que describe el estado de la mismidad, cuando la desesperación ha sido erradicada por completo: en el comportamiento frente a sí mismo y en el «querer ser uno mismo» se funda claramente la mismidad en el poder que lo estableció (II, 33).

- En la *filosofía del «yo tú»* Dios se expresa como el tú, que nunca puede convertirse en ello (4.4.3).

Según G. MARCEL Dios es el tú, con él puedo hablar de todo el ello, pero sin que jamás él pueda convertirse en ello, cuando es el compañero absoluto del diálogo el punto de referencia absoluto de mi lealtad. Para M. BUBER: «Las líneas prolongadas de las relaciones se cortan en el tú eterno. Cada tú individualizado es una perspectiva hacia él» (I, 128).

- En K. JASPERS Dios es la transcendencia universal, absolutamente objetiva y oculta. Pero todo acontecer es cifra de la transcendencia y la hace presente. En el existir el hombre explica esas cifras. Las cifras decisivas de la transcendencia son las del fracaso.
- Los *fenomenólogos* (2.1.1) señalan que lo santo y no santo representa un grupo axiológico plenamente autónomo, al que se refiere un sentimiento axiológico asimismo autónomo. Famosa se hizo la tentativa de R. OTTO para explicar desde los materiales de la historia de las religiones las diferentes maneras del sentimiento axiológico frente a lo santo y lo divino.
- R. GUARDINI sigue el acontecer de la experiencia religiosa. Las vivencias naturales, las situaciones de la vida, la finitud y transitoriedad de las cosas, todo contribuye a que podamos experimentar a Dios, y hace que lo divino se manifieste en lo finito. Las cosas simbolizan lo divino.

Sorprende que algunos naturalistas pretendan decir algo decisivo sobre el problema de Dios. Ciertas teorías empíricas (por ej., la teoría de la entropía, la

teoría de la explosión originaria) se han concebido como puntos de partida para las «pruebas científico-naturales de Dios».

Desde sus supuestos teórico-científicos (4.6) las teorías empíricas tienen que trabajar con observaciones, explicaciones y pronósticos, que permanecen por completo en el terreno de lo empírico. El problema de Dios no aparece por principio en las teorías empíricas. La existencia de Dios no es un problema empírico de ningún modo. Pero los científicos de la naturaleza no son sólo unos teóricos dentro de determinados métodos empiristas, sino que también son *hombres*, que se preguntan por las condiciones ontológicas y transcendentales de aquello sobre lo que versan sus ciencias. Y es desde ahí desde donde han de entenderse sus afirmaciones acerca del problema de Dios. Esencialmente sus argumentaciones son idénticas a los argumentos cosmológicos y teleológicos de la filosofía del ser (7.2.1.1), que ilustran con las construcciones modélicas de unas teorías empíricas.

El argumento *histórico-etnológico* de que Dios ha de existir porque los hombres siempre han creído en Dios o en dioses, no es filosóficamente convincente. Piénsese en la contraargumentación que hace la crítica de las religiones: el que los hombres siempre hayan creído hasta ahora en Dios y dioses demuestra que hasta ahora la humanidad ha vivido con una conciencia infantil o falsa.

Resumen de 7.2 y 7.3.

- El problema de Dios en la *filosofía del ser* deriva de la vinculación entre análisis ontológico y principio causal. El argumento *cosmológico* (¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?) y el teleológico (¿Por qué hay un cosmos y no un caos?) son uno y otro *argumentos causales*. Apuntan desde lo condicionado a lo incondicional. El *lenguaje analógico* habla de Dios en una forma impropia, es decir, se refiere al mismo desde lo finito que nos es conocido y desde su condicionalidad. En un lenguaje analógico la filosofía del ser llega a designar a Dios como el acto puro, infinito y eterno del ser; Dios, como espíritu absoluto es el perfecto «estar en sí», y libremente se conoce y quiere como imitable en lo finito.
- La *filosofía del yo* critica desde el planteamiento transcendental la argumentación filosófico-ontológica, porque desde la perspectiva transcendental el principio causal sólo aparece como un axioma apriorístico referido a la experiencia. Sin embargo en la filosofía del yo Dios se expresa como *idea reguladora* de la razón teórica y como *postulado* de la razón práctica.
- Para la *filosofía del espíritu* lo absoluto divino es siempre un supuesto de su exigencia de combinar la reflexión ontológica con la transcendental. Como *filosofía cristiana* se encuentra bajo el signo del *Credo ut intelligam*. Su argumento central es el *ontológico*, que del concepto de Dios

deriva y concluye su existencia. En cambio, para la filosofía del ser y del yo ese argumento no convence.

- En la *filosofía reciente* existen muchos intentos por exponer la realidad de Dios desde la desesperación, por ejemplo, y el fracaso de la existencia; por entenderlo como el tú, que nunca puede ser un ello, como correlato de un sentimiento axiológico de autonomía, como experimentable en las cosas que simbolizan lo divino.

7.4. El plano de sentido de la fe

El verbo español «creer» reproduce el sentido de dos verbos latinos: *putare* y *credere,* aunque el primero también puede traducirse por «opinar», «pensar». La filosofía entendió la mera opinión (que PLATÓN llamó *doxa,* cf. 1.8.2), contraponiendo el saber imperfecto y deficiente al conocimiento propiamente dicho (el platónico *episteme*). El verbo *credere* podemos traducirlo por «estar persuadido», distinguiendo así la fe como exigencia de sentido de la «mera» creencia u opinión, que equivale a no saber nada. Así, pues, el creer en el sentido de tal exigencia equivale a un *estar persuadido.* Se refiere a dos cosas: a la *doctrina* que abraza los contenidos tradicionales de la fe, y a la *verificación* o confirmación en la praxis de la vida.

7.4.1. Fe y filosofía

Evidentemente existe una fe convencida y vivida. Es éste un hecho que pone a la filosofía en una alternativa:

- *O bien* la fe es una *exigencia de sentido* de la existencia humana, *legítima e inevitable.* Y en tal caso la filosofía tiene que *justificar* esa exigencia de sentido en su autonomía y *diferenciarla* de otras exigencias de sentido.
- *O bien* la filosofía *niega* la justificación y autonomía de la fe como exigencia de sentido y se convierte en *crítica religiosa* (7.1). Y, de ser así, se encuentra ante el cometido de *desenmascarar* la conciencia creyente como una conciencia falsa (alienada, neurótica, infantil) y *reducirla* a otras exigencias de sentido.

Ante todo se trata aquí de un problema *hermenéutico* (2.1.3).

P. RICOEUR[2] lo formula así: «De un lado se entiende la hermenéutica como la manifestación y restablecimiento de un sentido, que se me dirige en forma de un mensaje, de un anuncio o, como a veces se dice, de un *kerygma;* de otro lado, se entiende como desmitización, como desmontaje de una ilusión» (40).

En la alternativa entre *apropiación* y *desenmascaramiento* de la fe se manifiesta «qué tipo de hombre se es» (FICHTE, 1.6.7). Sabemos desde luego que siempre nos encontramos en una determinada presciencia (2.1.3), en un determinado contenido lingüístico del mundo (4.4.4) y en un determinado interés (6.1.1); pero no estamos tan encerrados en todo ello como el caracol en su concha o la vaca en su establo. Cometido crítico de la filosofía es más bien el esfuerzo de una *reflexión valorativa* (H. WAGNER), que apunta contra los prejuicios irreflexivos y que se somete al juicio de la razón. En ese sentido no se está expuesto ciegamente a la alternativa de apropiación y desenmascaramiento, de certeza creyente y crítica de la religión; sino que nos hallamos ante la tarea de afrontar el problema con «honestidad intelectual» (K. RAHNER).

Mas lo que reviste importancia para la filosofía es lo siguiente: la exigencia de sentido de la fe se presenta con la pretensión de ser una exigencia de sentido *humana*. Está relacionada, por tanto, con lo que hemos discutido filosóficamente en el contexto de la pregunta general «¿Qué es el hombre?» Si existe una *revelación y salvación* como un acontecer *desde el sentido y fundamento divino* (1.4.2), quiere decir que el hombre es el *destinatario* de ese acontecer, el destinatario de una posible revelación. En un sentido muy preciso síguese, pues, que el hombre es también *condición de la revelación posible*. Y es que la revelación como acontecer desde un sentido-fundamento sólo es posible cuando puede alcanzar al hombre en su manera humana de ser, en su específico «estar en el mundo», en su problemática de sentido.

Las viejas fórmulas *Homo naturaliter christianus* (el hombre está preparado por su misma naturaleza para ser cristiano) y *Gratia supponit naturam* (la gracia presupone la naturaleza, el modo de dar del hombre) apuntan de lleno en esa dirección. E. HEINTEL lo formula así:

> Por lo que se refiere a la conexión entre la revelación de Dios y apropiación humana de esa revelación yo hablo de un «apriori de sentido» común entre Dios y el hombre. Dicho apriori de sentido no es en modo alguno una cierta anticipación de la revelación por parte del hombre, sino que afirma simplemente que tal revelación se dirige a la inteligencia del hombre, invitándole a que se apropie la «palabra» revelada en la mejor forma que le sea posible en cada caso... Conviene, en efecto, relacionar en cada caso los contenidos tradicionales de la fe, que se consideran obligatorios, con el respectivo horizonte motivacional de la humanidad presente y, en el marco común de ese horizonte motivacional, apropiárselos y situarlos en el lugar adecuado (110).

Por consiguiente, en el plano de sentido de la fe el hombre aparece como destinatario y, en ese aspecto, como condición de la revelación posible. Pero con ello se pone de manifiesto una muy precisa *competencia de la filosofía*, incluso en el plano de sentido de la fe; porque la filosofía, en tanto que antropología y ética, se plantea la cuestión de la esencia y de la problemática de sentido del ser humano y las diferencia una de la otra. *La revelación, pues, está referida a algo que la filosofía investiga temáticamente*. La revelación supone un esclarecimiento de la existencia, una orientación mundana y un transcender del

ser humano, todo lo cual es tema de la filosofía. Podemos también decir que las *cuestiones* en cuyo horizonte la revelación ha de dar una *respuesta,* son a la vez cuestiones que pueden plantearse desde la filosofía.

La teología clásica hablaba en este sentido de los *preámbulos* filosóficos *de la fe (praeambula fidei),* es decir, de los supuestos filosóficos de una posible revelación. Si el hombre no se encontrase siempre en un planteamiento de cuestiones y problemas, que le remite a una revelación posible, no se podría explicar sencillamente por qué puede darse una fe convencida y vivida. De forma incontenible la revelación puede ir más allá de lo que espera el que pregunta; pero aun entonces es una respuesta a la pregunta que el hombre se formula de hecho.

Aquí se echa de ver también la tarea particular de la *teología,* que ha de reflexionar sistemáticamente sobre la fe positiva, convencida y vivida. Por una parte, debe *apropiarse la fe tradicional* y, por otra, *relacionar de tal modo esa fe con el horizonte motivacional del hombre de hoy, que cada contenido de fe motive como respuesta a una pregunta,* que se plantea como inevitable desde el ser humano. En ese sentido la teología necesita de la filosofía.

7.4.2. Oyentes de la palabra

Echemos una ojeada a las cuestiones, que se plantean inevitablemente desde la filosofía, aunque no puedan obtener respuesta. Ya nos hemos tropezado con varias de ellas.

○ *¿En qué consiste la última determinación de sentido del ser humano?*

Frente a la *representación de la muerte* (5.5.1) se plantea el problema de la *inmortalidad* (5.8). La *paradoja ética* (6.3.5.3) muestra que el hombre no puede lograr con sus propias fuerzas lo supremo, a lo que por naturaleza está ordenado. El *dolor,* la *tragedia, el agobio de las circunstancias* se convierten en problema. Sin el postulado práctico de la existencia de Dios no se puede concebir el *sentido de la praxis* (7.2.2.3). El *fracaso* parece ser inevitablemente la última consecuencia, si desde el sentido-fundamento (Dios) no se revela y hace posible la última determinación de sentido del ser humano.

○ *¿Qué significado tiene la culpa en la problemática de sentido del hombre?*

En un sentido primero y propio la culpa es el *mal moral* (6.1.4). Sin embargo para el hombre social e histórico el mal no es sólo un acontecimiento puntual. *Él mismo* se hace malo por el mal. Más aún: el mal realizado *opera por sí* en la sociedad y en la historia, como mal ejemplo, como una influencia perniciosa, etc. El mal, presente de continuo, produce en la sociedad un *clima,* y en la historia una *tradición* de culpa, es decir, una opresión en un *contexto de culpabilidad,* con el que el hombre se identifica en cada acción mala. Ello afecta profundamente al plano de sentido de la *moralidad* (6.3.5.2). El *«no poder ser bueno»* se puede experimentar en la existencia. El acontecer desde el sentido-fundamento debería ser a la vez una *redención* del hombre. (Alie-

nación y revolución en Marx, neurosis y psicoanálisis en Freud son formas secularizadas de ese problema, que apuntan a la autorredención.) ¿No es en el fondo esa idea de autorredención una artimaña de alarde extravagante? ¿No es pretender salir de la charca tirándose de los pelos?

Preguntas de esta índole se las plantea en cierto modo la filosofía *con anterioridad* a cualquier fe. Al mismo tiempo tales cuestiones se enfrentan con la pretensión de la *crítica religiosa* (7.1), que tiene la audacia de darles una respuesta universal e «incrédula».

Mas cuando la ilustración crítico-religiosa deja insatisfecho al demandante, éste entra en la situación de *oyente de la palabra,* si se toma en serio sus preguntas (K. Rahner). Y se pregunta si hay respuesta a sus interrogantes desde el sentido-fundamento. Y sabe entonces lo siguiente: Si existe semejante respuesta desde el sentido-fundamento para el hombre social e histórico, tal respuesta debe encontrarse también *en la sociedad y la historia humanas.* Se preguntaría, pues, por la revelación-salvación en la sociedad y en la historia, por *la sociedad y la historia de la salvación* en las que está viva la *palabra* (la respuesta desde el sentido-fundamento).

7.4.3. Experimento total

Primero dejemos de lado el estudio del experimento en el sentido técnico de las ciencias naturales. Siguiendo a E. Heintel hablamos de *experimento en conexión con la problemática de sentido humana.* En ese aspecto, el experimento es el empeño por realizar una exigencia de sentido de la praxis (6.3.5.1-3). Podemos, además, introducir una distinción entre *experimento parcial* y *experimento total.*

- *En el experimento parcial* se trata de una praxis que realiza las aspiraciones de sentido *en el marco de lo que está en nuestras manos.* Experimento parcial es, por ej., la preparación para las pruebas de madurez, el cumplimiento de una tarea profesional, la realización de un objetivo político.

  El experimento parcial «se define en conexión con el sentido de la existencia y su realización, por cuanto que pese a toda su pluralidad y peso específico diverso en cada caso se realiza dentro de lo disponible en sentido propio, es decir, como realización individual dentro del horizonte motivacional concreto» (Heintel[3], 111).

- En el *experimento total* se trata de una *praxis bajo el signo de lo que no está en nuestras manos*; es, pues, la actuación que comporta un *riesgo,* que ninguna experiencia puede determinar ni contar con él, una actuación en la que está en juego *el sentido de la existencia humana en su conjunto.*

Ya Aristóteles demostró que la moralidad pone de manifiesto la posibilidad del experimento total, cuando, por ejemplo, tenemos el deber de evitar una conducta vergonzosa mediante el sacrificio de la propia vida.

Siempre, pues, que se verifica una actuación bajo el signo de lo disponible desde un determinado horizonte y con un riesgo que va más allá del mismo, el hombre se encuentra bajo el signo del experimento total. Sólo dentro de su marco adquiere toda reflexión sobre la muerte un sentido en cierto modo adecuado al pensamiento (HEINTEL[3], 112).

HEIDEGGER (5.4.2) señala que la *conciencia* llama al hombre desde el *hundimiento en el ser* a la *posibilidad más específica de ser* (él mismo). Lo cual también podemos interpretarlo así: frente a la representación de la muerte (5.5.1) el hombre *está obligado* no sólo a acometer y perder una multitud de experimentos parciales sino también a *asumir sobre sí el riesgo del experimento total* y a llevarlo a cabo en la praxis. Sólo cuando el hombre se proyecta en el sentido del experimento total, tiene la posibilidad de encontrar un orden y una conexión de sentido en los experimentos parciales. Sólo *desde el experimento total* es posible *dar sentido a la vida entera,* de forma que configure por completo toda la praxis en todos los planos y exigencias de sentido. El ser humano propio y resuelto se encuentra inevitablemente en el experimento total.

Ese experimento total está afectado en el fondo por la alternativa entre *la exigencia de sentido de la fe* y su destrucción en la *crítica religiosa.* Fe y crítica religiosa coinciden definitivamente en que sólo es posible un ser humano digno en el experimento total. La fe, como exigencia de sentido autónomo, *sólo se realiza como experimento total.* La exigencia de la crítica religiosa intenta, más allá de la destrucción de la fe, limitar el experimento total a unos objetivos (exigencias de sentido), que desde el punto de vista creyente sólo permiten unos experimentos parciales, incapaces de resolver la problemática de sentido humana.

Piénsese en la cohumanidad (FEUERBACH, SÖLLE), en la sociedad sin clases (MARX), en la realización de la voluntad como poder en el superhombre (NIETZSCHE), en el ideal empírico de la ciencia (CARNAP), en la superación de la neurosis (FREUD), etc., pero también en la salud del individuo y de la especie, en el progreso científico-técnico, etc.

Para la fe el experimento total tiene que ver esencial y necesariamente con *Dios* y se refiere al *eskhaton* (las últimas cosas, las postrimerías), que no puede encerrarse en lo intramundano e intratemporal.

En contra de ello la crítica religiosa *reduce* el *eskhaton* a lo intramundano e intratemporal.

El experimento total sólo es posible como *riesgo.* La decisión entre las alternativas no es en definitiva una decisión teórica, sino el comienzo del experimento total.

Lo cual no quiere decir que las reflexiones axiológicas de carácter teórico carezcan de importancia dentro de ese marco de decisión. No en vano la teología clásica se ha reclamado con vehemencia a la credibilidad demostrable de la fe. El diálogo entre certeza creyente y crítica religiosa es una tarea permanente, en la que también a la filosofía

le corresponde un papel decisivo. La decisión, sin embargo, se da como «actuación práctica» en cada horizonte motivacional histórico (FICHTE). Y así debe ser. Porque el «hombre sin atributos» (R. MUSIL) no alcanza el sentido del todo en la pluralidad de sus experimentos parciales.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras capitales de la filosofía occidental

Las obras siguientes constituyen el tesoro ya clásico de la tradición filosófica que va desde PLATÓN a 1900. Indicamos, además, las abreviaturas que hemos empleado a lo largo de este libro. La mayor parte de las obras se encuentran en ediciones de bolsillo relativamente baratas. Jamás la literatura filosófica ha estado tan al alcance de la mano.

Platón (427-347)
El Estado o la *República* (10 libros): *Rep.*
Las leyes (12 libros).
Diálogos: Banquete, Fedón, Fedro, Teeteto, Parménides, El sofista, El político, Filebo, Timeo.

Aristóteles (383-322)
Órganon (escritos de lógica).
Física (8 libros): *Fís.*
Sobre el alma (3 libros): *Psic.*
Metafísica (14 libros): *Met.*
Ética a Nicómaco (10 libros): EN.
Política (8 libros): *Pol.*

Agustin (354-430)
Sobre la verdadera religión: VR.
Sobre el libre albedrío (3 libros): LA.
Sobre la Trinidad (15 libros): *Trin.*
Confesiones (13 libros): *Conf.*
La ciudad de Dios: CD.

Tomás de Aquino (1225-1274)
Suma teológica: STh.
Suma contra los gentiles: Cg.
Sobre la verdad: Ver.
Sobre el alma: Anim.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Elementos de la filosofía: Sobre el cuerpo (1655), *Sobre el hombre* (1658), *Sobre el ciudadano* (1642), *Leviatán* (1651).

René Descartes (1596-1650)

Reglas sobre la dirección del espíritu (ha. 1628).
Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía: Med.
Principios de la filosofía: Princ.

Benito Spinoza (1632-1677).

La ética expuesta al modo geométrico (1677).

John Locke (1632-1704)

Sobre la inteligencia humana (1690).
Dos tratados sobre el gobierno (1690).

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Teodicea (1710).
Monadología (1720): *Mon.*

David Hume (1711-1776)

Un estudio sobre la inteligencia humana (1759).
Un estudio sobre los principios de la moral (1751).

Adam Smith (1723-1790)

La teoría de los sentimientos morales (1759).
Un estudio sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (1776).

Immanuel Kant (1724-1804)

Crítica de la razón pura (1781): *CdlRPu.*
Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785): FMC.
Crítica de la razón práctica (1788): *CdlRP.*
Crítica del juicio (1790): *CdJ.*
La religión dentro de los límites de la pura razón (1793): *RlpR.*
La metafísica de las costumbres (1797): MC.
Doctrina jurídica de la virtud: DJV.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Fundamento de toda la doctrina científica (1794): DC.
Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina científica (1796): DN.
El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina científica (1798).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

Del yo como principio de la filosofía (1795).
Ideas para una filosofía de la naturaleza (1797).
Sistema del idealismo transcendental (1800).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)
Fenomenología del espíritu (1806): *Fen.*
La ciencia de la lógica (1812-16).
Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817).
Líneas fundamentales de la filosofía del derecho (1821): FD.
Lecciones sobre la filosofía de la religión: FdlR.
Lecciones sobre la filosofía de la historia: FdlH.
Lecciones sobre la estética: Est.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)
El mundo como voluntad y representación (1819).

Sören Kierkegaard (1813-1855)
O esto o lo otro (1843).
Migajas filosóficas (1846).
Ejercitación del cristianismo (1850).

Karl Marx (1818-1883)
Economía nacional y filosofía (1844).
La ideología alemana (1845-46).
El capital (I 1867; II y III edit. por Engels 1885-1894).

Friedrich Nietzsche (1844-1900)
Así habló Zaratustra (1883).
Más allá del bien y del mal (1886).
Sobre la genealogía de la moral (1887).

2. Bibliografía utilizada

Las obras señaladas con + son especialmente aptas para una introducción a la filosofía.

Adorno, Th, W., *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp), desde 1970. Muchas de sus obras han sido traducidas al castellano, así:
—, *Dialéctica negativa,* Taurus, Madrid 1975.
—, *Filosofía y superstición,* Alianza, Madrid 1972.
—, *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad,* Ariel, Barcelona 1962.
—, *Sociología,* Taurus, Madrid [3]1979.
—, *Terminología filosófica,* I y II, Taurus, Madrid 1976-1977.
—, *Tres estudios sobre Hegel,* Taurus, Madrid [2]1973.
Agustín, Aurelio, *Obras completas,* 23 vols., Católica, Madrid (bilingüe). Especialmente:
—, *Introducción general y primeros escritos,* t. I, Madrid [3]1957.
—, *Obras filosóficas,* t. III, Madrid 1951 (reimpresión).
—, *La ciudad de Dios,* t. XVI-XVII, Madrid 1958.
—, *Las confesiones,* t. II, Madrid [3]1955.
—, *Tratado de la Santísima Trinidad,* t. V, Madrid [2]1956.

Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, [3]1975.

Anselmo de Canterbury, *Opera omnia*, PL 158-159 (*Proslogion* en 158, 1863). En ed. bilingüe latino-castellana: *Obras completas*, 2 vols., Católica, Madrid, 1952-1953 (*Proslogio* en t. I, 351-405).

+ Anzenbacher, A., *Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit*, [2]1978.

—, *Analogie und Systemgeschichte*, 1978.

Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 2 vols., 1976.

Aristóteles, *Die Lehrschriften* (P. Gohlke), 16 vols., 1952-1972. En el libro aparecen citadas además las siguientes obras: *Kategorien/Lehre vom Satz* (E. Rolfes), [2]1925, reimp. en 1968 (Philos, Bibl. 8/9); *Über die Seele* (W. Theiler), 1968 (Rowohlts Klassiker 226/227); *Metaphysik* (H. Bonitz), 1966 (Rowohlts Klassiker 205/208); *Nikomachische Ethik* (G. Bien), [3]1972 (Philos. Bibl. 5); *Aufzeichnungen zur Staatstheorie* (Schneider/Bachem), 1967.

—, *Obras*, Aguilar, Madrid [2]1967. Hay numerosas ediciones de obras aisladas.

Ayer, A.J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, 1970. Trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez de Roca, [3]1977.

Bertalanffy, L. v., *Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie*, en «Studium Generale» 5 (1965) 290ss.

Bloch, E., *Gesamtausgabe* (Suhrkamp), 16 vols., desde 1968. En cast.:

—, *El pensamiento de Hegel*, F.C.E., México [2]1977.

—, *El principio esperanza*, vols. 1 y 2, Aguilar. Madrid, 1975ss.

Bochenski, J.M. (Bochenski), *Formale Logik*, [4]1978, cf. en cast.: *Compendio de lógica matemática*, Paraninfo, Madrid, 1976; *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid [2]1976.

+ — (Bochenski[2]), *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, [7]1975. Trad. cas.: *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid [3]1979.

—, *¿Qué es autoridad?*, Herder, Barcelona 1979.

—, *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona [11]1982.

Bochenski, J.M.-Menne, A., *Grundriss der Logistik*, [4]1973.

Brekle, H.E., *Semantik*, [2]1972.

Brentano, F., *Wahrheit und Evidenz*, reimp. de 1964.

+ Buber, M., *Werke*, 3 vols., vol. 1: *Schriften zur Philosophie*, 1962. En cast.:

—, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1970.

—, *Caminos de utopía*, F.C.E., México [2]1966.

—, *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México [9]1976.

—, *Yo y tú*, Nueva Vision, Buenos Aires 1974.

Burks, R.V., *A Conception of Ideology for Historians*, en «J. His. Ideas» 10 (1949) 183-198.

Carnap, R, (Carnap[1]), *Der logische Aufbau der Welt*, reimp. de 1974.

— (Carnap[2]), *Scheinprobleme in der Philosophie*, 1976.

+ Coreth, E. (Coreth[1]), *Metaphysik*, [2]1964.

+ — (Coreth[2]), *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona [4]1982.

+ — *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

+ Chomski, N., *Reflexiones sobre el lenguaje*, Ariel, Barcelona 1979.

Descartes, R., *Oeuvres* (Ch. Adam y P. Tannery), 1897-1913. En el libro se utilizan además:

—, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Philos. Bibl. 271). Trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid [11]1968.

—, *Prinzipien der Philosophie* (Philos. Bibl. 28). Trad. cast.: *Los principios de la filosofía*, Losada, Buenos Aires 1951.
Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker* I, [17]1974; II, [16]1972; III [15]1975. Cf. en cast.: *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Gredos, Madrid 1978-1981.
Ebner, F., *Schriften* (F. Seyr), 3 vols., 1963-1965.
Einstein, A. (Einstein[1]), *Relativitätstheorie nach dem heutigen Stande gemeinverständlich dargestellt* (Vieweg 38), [16]1954. Cf. en cast.: *Teoría de la relatividad especial y general*, Madrid [12]1921.
— (Einstein[2]), *Bemerkungen zu B. Russell Erkenntnistheorie*, en P.A. Schilpp (dir.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, [4]1971, p. 278-290.
Ermacora, F., *Die Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, I, 1974.
Feuerbach, L., *Sämtliche Werke* (W. Bolin y F. Jodl), 13 vols., 1903-1911 (vol. VI: *Das Wesen des Christentums*. Trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Sigueme, Salamanca 1975).
Feyerabend, P. (Feyerabend[1]), *Wider den Methodenzwang*, 1976, Cf. en cast.: *Contra el método*, Ariel, Barcelona 1974.
— (Feyerabend[2]), *Erkenntnis für freie Menschen*, 1979.
Fichte, J.G., *Gesamtausgabe* (Bayer, Aka.), desde 1964. Además: *Werke* (I.H. Fichte), 8 vols., 1845-46 y *Nachgelassene Werke* (I.H. Fichte), 3 vols., 1834-35, reimpresión.
+ Figl, J., *Atheismus als theologisches Problem*, [2]1979.
+ Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, [2]1978. Cf. en cast.: *Ante el vacío existencial:* Herder, Barcelona 1980 y *El hombre en busca del sentido*, Herder, Barcelona [2]1982.
Freud, S., *Gesammelte Werke* (A. Freud), 1952-1968. En cast.: *Obras completas*, 3 vols., Biblioteca Nueva, Madrid [3]1973.
Frey, G., *Determinismus-Indeterminismus* II, en *Hist. Wörterb. d. Philos.* (J. Ritter), vol. 2, 1972, p. 155-157.
+ Furger, F., *Begründung des Sittlichen. Ethische Strömungen der Gegenwart*, 1975.
+ Gabriel, L., *Filosofía de la existencia*, Católica, Madrid 1974.
Gadamer, H.G. (Gadamer[1]), *Wahrheit und Methode*, [4]1975. Trad. cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
— (Gadamer[2]), *Hermeneutik*, en J. Ritter (dir.) *Hist. Wörterb. d. Philos.*, 3 1974, p. 1061-1073.
Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, [12]1978. Trad. cast.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980.
Geiger, Th., *Ideologie*, en *Handwörterbd. Sozialwiss.*, vol. 5 1956, p. 179-184. Cf. del mismo autor en cast.: *Ideología y verdad*, Amorrortu, Buenos Aires 1972.
Grillparzer, F., *Sämtliche Werke* (Sauer-Backmann), 1909-1948.
Guardini, R., *Religión y revelación*, Cristiandad, Madrid [2]1964.
Habermas, J., *Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires 1975.
Habermas, J.-Henrich, D., *Zwei Reden*, 1974.
Habermas, J.-Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1974.
Handbuch philosophischer Grundbegriffe, véase bajo Krings, H.-Baumgartner, H.M.-Wild, Ch. (dirs.).
Hartmann, N., *Ethik*, [4]1962.
Hegel, G.W.F., *Werke* (H. Glockner), 1927-1939, reimpr. 1959. También, *Werke*, 20 vols. (ed. manual de Suhrkamp), 1969-70. Hay trad. cast. de muchas obras.
Heidegger, M. (Heidegger[1]), *Gesamtausgabe*, desde 1975 (I/2: *Sein und Zeit*. Trad. cast.: *El ser y el tiempo*. F.C.E., México [5]1974).

—(Heidegger[2]). *Was ist Metaphysik?*, [11]1975. Trad. cast.: *¿Qué es la metafísica?* Siglo Veinte, Buenos Aires 1967.
—(Heidegger[3]), *Unterwegs zur Sprache*, [5]1975.
Heintel, E. (Heintel[1]), *Die beiden Labyrinthe der Philosophie* I, 1968.
+ —(Heintel[2]), *Einführung in die Sprachphilosophie*, [2]1972.
—(Heintel[3]), *Vom Sinnanspruch des Glaubens*, en J. Reikerstofer, (dir.), *Befreiter Mensch*, 1976, p. 109-124.
—(Heintel[4]), *«Wie es eigentlich gewesen ist»*, en *Erkenntnis und Verantwortung*, Festschrift für Th. Litt, 1960, p. 207-230.
Hengstenberg, H.E. (Hengstenberg[1]), *Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philos. Anthropologie*, en R. Rocek-O. Schatz (dirs.), *Philos. Anthropologie heute*, [2]1974, p. 65-83.
—(Hengstenberg[2]), *Die gesellschaftliche Verantwortung der philos. Anthropologie*, en Rocek-Schatz (véase Hengstenber[1]), 183-200.
—(Hengstenberg[3]), *Philosophische Anthropologie*, [3]1966.
Herder, J.H., *Sprachphilosophische Schriften* (E. Heintel), [2]1964 (Philos. Bibl. 248).
Historisches Wörterbuch der Philosophie, véase bajo Ritter, J.-Gründer, K.-Hobbes, Th., *Vom Körper*, [2]1967 (Philos. Bibl. 157).
—, *Vom Menschen. Vom Bürger*, [2]1966 (Philos. Bibl. 158). Cf. en trad. cast.: *Antología: Del ciudadano, Leviatán*, Tecnos, Madrid [2]1976.
—, *Leviathan* (I. Fetscher), 1976. Trad. cast.: *Leviatán*, Nacional, Madrid [2]1980.
+ Höffe. O. (dir.), *Lexikon der Ethik*, 1977.
Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1974, Cf. en cast.: *Teoría crítica*, Barral, Barcelona 1973.
Hübner, K., en «Philosophia naturalis» 9 (1965).
Humboldt, W. v., *Werke*, 5 vols., (A. Flitner-K. Giel), vol. III: *Sprachphilosophische Schriften*, 1963. Cf. en trad. cast.: *Sobre el origen de las formas gramaticales*, Anagrama, Madrid 1972.
Hume, D., *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 1973 (Philos. Bibl. 35). Trad. cast.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1939.
—, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 1972 (Philos. Bibl. 199). Trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Aguilar, Madrid 1973.
Husserl, E., *Husserliana*, desde 1950. Hay trad. cast. entre otras de las siguientes obras:
—, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires 1969.
—, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires [3]1973.
—, *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1976.
—, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid 1979.
Huxley, A., *Science, Liberty and Peace*, 1947. Cf. en trad. cast.: *Obras completas de A. Huxley*, Plaza Janés, Barcelona 1967-1970.
Ingarden, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, 3 vols., 1964-1965.
—, *Das literarische Kunstwerk*, [4]1972.
Jaspers, K. (Jaspers[1]), *Philosophie*, 3 vols., [4]1977. Cf. en trad. cast.: *Los grandes filósofos*, 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires 1966-1968.
+ —(Jaspers[2]), *Einführung in die Philosophie*, [18]1977. Trad. cast.: *Iniciación al método filosófico*, Espasa Calpe, Madrid 1977.
+ —(Jaspers[3]), *Der philosophische Glaube*, reedición [6]1977. Trad. cast.: *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968.
—(Jaspers[4]), *Von der Wahrheit*, [2]1958.
Kainz, F., *Die «Sprache» der Tiere*, 1961.

+ Kammlah, W-Lorenzen, P., *Logische Propädeutik*, ²1973.
Kant, I., *Gesammelte Schriften* (edición de la Academia [AA]), desde 1910. Cf. además *Werke*, 12 vols., Suhrkamp, 1968. En trad. cast.:
—, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978.
—, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid ⁶1980.
—, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid 1975.
—, *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid 1977.
—, *Sobre Dios y la religión*, Zeus, Barcelona 1972.
—, *Introducción a la teoría del Derecho*, C.E.C., Madrid ²1978.
Kelsen, H., *Reine Rechtslehre*, reimpresiones de ²1960, 1970.
—, *Crítica del Derecho Natural*, Taurus, Madrid 1966.
Kierkegaard, S., *Philos.-theol. Schriften* (Hegner), 3 vols., 1951-1959.
—, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid 1965.
—, *Diario de un seductor*, Espasa Calpe, Madrid.
—, *Ejercitación del cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1961.
Klein, H.D., *Vernunft und Wirklichkeit*, 2 vols., 1973-1975.
König, R. (dir.), *Soziologie* (Fischer-Lexikon), reedición de 1967.
Krings, H.-Baumgartner, H.M.-Wild, Ch. (dirs.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.
Kutschera, F. v. (Kutschera[1]), *Wissenschaftstheorie*, 2 vols., 1972 (UTB 100, 198).
— (Kutschera[2]), *Sprachphilosophie*, 1975 (UTB 80). Trad. cast.: *Filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1979.
Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften* (C.J. Gerhardt), 1875-1890, reimpresion 1960. Véase también, *Die Hauptwerke*, ⁵1967 (Kröner 112).
—, *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Aguilar, Madrid 1928.
—, *Monadología*, Aguilar, Madrid 1959.
Liebrucks, B., *Sprache und Bewusstsein*, hasta ahora 7 vols., desde 1964.
—, *Conocimiento y dialéctica*, Revista de Occidente, Madrid 1975.
Litt, Th., *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, ²1961.
Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., Nacional, Madrid 1980.
—, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid 1976.
—, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1975.
Lorenzen, P.-Schwemmer, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, ²1975.
Lorenzen, P., *Lógica formal*, Selecciones Científicas, Madrid 1970.
Löwith, K. (Löwith[1]), *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, en H.C. Gadamer-P. Vogler (dirs.), *Neue Anthropologie*, vol. 7 1975, p. 330-342.
—, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires 1968.
—, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid ⁴1976.
Luhmann, N., *Wahrheit und Ideologie*, en «Der Staat» 1 (1962) 431-448.
Marcel, G., *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969.
—, *Être et avoir*, 1935.
—, *En busca de la verdad y de la justicia*, Herder, Barcelona 1967.
—, *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Herder, Bardelona 1967.
Marcic, R., *Recht*, en *Kath. Soziallexikon*, 1964, p. 905-919.
Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, ⁹1977. Trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona 1969.
Marx, K., *Werke-Briefe-Schriften* (H.J. Lieber), 7 vols., 1962-1964. Cf. además, *Die Frühschriften (1837-1848)*, 1971 (Kröner 209).

– *El capital*, 8 vols., Siglo XXI, Madrid 1975-1977.
– *Manuscritos, economía y filosofía*, Alianza, Madrid ⁵1974.
Marx, K.-Engels, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona ⁵1974.
+ Menne, A., *Einführung in die Logik*, ²1973 (UTB 34). Trad. cast.: *Introducción a la lógica*, Gredos, Madrid ³1979.
Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Edicions 62, Barcelona 1975.
Mill, J.St., *Utilitarismo*, Aguilar, Buenos Aires ⁵1974.
Mitscherlich, A., *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*, 1976. Trad. cast.: *La inhospitalidad de nuestras ciudades*, Alianza, Madrid 1969.
Mittelstaedt, P., *Problemas filosóficos de la física moderna*, Alhambra, Madrid 1969.
Müller, A. y otros autores, *Kunst*, en J. Ritter-K. Gründer (dirs.), *Hist. Wörterb. d. Philosophie* IV, 1976, 1357-1434.
Newman, J.H., *Ausgewählte Werke*, 8 vols., 1951-1969.
–, *Apología pro vita sua*, Fax, Madrid 1961.
–, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.
–, *Escritos autobiográficos*, Taurus, Madrid 1963.
–, *El sueño de un anciano*, Rialp, Madrid 1954.
Nietzsche, F., *Werke* (edición crítica), desde 1967 (vol. VI/A: *Also sprach Zarathustra*). Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid ⁸1980.
–, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid ⁶1980.
–, *La geneología de la moral*, Alianza, Madrid ⁵1980.
Otto, R., *Das Heilige*, 1917. Trad. cast.: *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid ²1973.
Pfänder, A., *Phänomenologie des Wollens-Motive und Motivation*, ³1963.
+ Pieper, J., *El amor*, Rialp, Madrid 1972. Cf. del mismo autor, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona ⁵1982.
Pietschmann, H., *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, 1980.
Platón, *Sämtliche Werke*, 6 vols., 1958-59 (Rowohlts Klassiker). Se cita también: *Sokrates im Gespräch. Vier Dialoge* (Fischer Bücherei 24).
–, *Obras completas*, Aguilar, Madrid ²1977.
–, *La república*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1969.
–, *Las leyes*, C.E.C., Madrid 1960.
–, *Diálogos*, Espasa Calpe, Madrid ⁴1980.
–, *Diálogos*, 9 vols., Ibéricas, Madrid 1960-1968.
Plessner, H. (Plessner¹), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ³1975.
– (Plessner²), *Der Mensch als Lebewesen*, en R. Rocek-O. Schatz (dirs.), *Philos. Anthropologie heute*, ²1974, p. 51-64.
– (Plessner³), *Anthropologie der Sinne*, en H.G. Gadamer-P. Vogler (dirs.), *Neue Anthropologie* 7 1975, p. 3-63.
Popper, K., *Logik der Forschung*, ⁶1976. Trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid ⁶1980.
Porfirio, *Einleitung in die Kategorien*, en Aristóteles, *Kategorien, Lehre vom Satz*, reimpresión de 1968 (Philos. Bibl. 8-9).
+ Portmann, A., *Entlässt die Natur den Menschen?*, 1970.
Prauss, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1974.
Puntel, L.B. (Puntel¹), *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1978.
– (Puntel²), *Verdad*, en Krings, H.-Baumgartner, H.M.-Wild, Ch. (dirs.), *Conceptos fundamentales de filosofía* III, Herder, Barcelona 1979, p. 616-637.
+ Rahner, K., *Hörer des Wortes* (J.B. Metz), 1971. Trad. cast.: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967.

Reininger, R., *Metaphysik der Wirklichkeit*, [2]1947, reimp. en 1970 (2 vols. en un libro).
Rensch, B., *Evolutionstheorie*, en Ritter, J.-Gründer, K. (dirs.), *Hist. Wörterb, der Philosophie* II, 1972, p. 836-838.
Revers, W.J., *Das Leibproblem in der Psychologie*, en R. Rocek-O. Schatz (dirs.), *Philos. Anthropologie heute*, [2]1974, p. 130-141.
+ Ricoeur, P. (dir.) (Ricoeur[1]), *Sexualität*, 1967 (Fischer 811).
— (Ricoeur[2]), *Die Interpretationen*, 1974 (stw 76). Cf. en cast.: *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970.
Ritter, J.-Gründer, K. (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, desde 1971.
Sartre, J.P., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 1962 (Rowohlt). Trad. cast.: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1966.
—, *Marxismus und Existentialismus*, 1964 (rde 196). Trad. cast.: *Marxismo y existencialismo*, Sur, Buenos Aires 1971.
Schaeffler, R., *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, [2]1980.
Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [5]1966. Trad. cast.: *Ética*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1941.
—, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, [8]1975. Trad. cast.: *El puesto del hombre el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1968.
Schiller, F., *Sämtliche Werke* (Fricke-Göpfert-Hanser), 5 vols., 1959.
—, *La educación estética del hombre*, Espasa Calpe, Madrid.
Schlette, H.R., *Religion*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 1963, p. 1164-68.
Schwarz, G., *Raum und Zeit*, 1972.
+ Seiffert, H., *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 2 vols., I [6]1973, II [4]1972. Trad. cast.: *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona 1977 (la versión cast. incluye también la obra *Marxismus und bürgerliche Wissenschaft*).
—, *Introducción a la lógica*, Herder, Barcelona 1977.
Smith, A., *Theorie der ethischen Gefühle* (W. Ekstein), [2]1977 (Philos. Bibl. a/b).
—, *Der Wohlstand der Nationen* (C. Recktenwald), 1978 (dtv-bibl. 6094). Trad. cast.: *Investigación de la naturaleza y causas de riqueza de las naciones*, 3 vols., Bosch, Barcelona 1949.
Sölle, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, 1965.
Spann, O., *Gesamtausgabe*, 22 vols., desde 1963 (vol. 16: sobre filosofía de la religión).
Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, reimpresión de 1973. Trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Espasa Calpe, Madrid [12]1976.
Stammer, O., *Die Entstehung und die Dynamik der Ideologien*, en «Kölner Zeitschrift f. Soziologie» 3 (1950-1951) 281-297.
+ Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2 vols., I [6]1978, II [6]1979.
Tarski, A., *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, en «Studia philosophica» 1 (1935-1936) 261-405. Cf. de este autor en cast.: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, Espasa Calpe, Madrid [3]1977.
Texte zur katholischen Soziallehre, vol. I (introd. de O. v. Nell-Breuning), [4]1977. Cf. en cast.: *Doctrina pontificia, III: Documentos sociales*, Católica, Madrid y *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, 3 vols., Acción Católica Española, Madrid.
Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae* I (R. Spiazzi), Marietti, 1964; II (P. Bazzi y otros autores), 1965.

—, *Suma teológica*, 16 vols., Católica, Madrid (BAC, ed. bilingüe).
—, *Suma contra los gentiles*, 2 vols., Católica, Madrid (BAC).
Uexküll, J. v. *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft, Ausgewählte Schriften*, 1980. Cf. del mismo autor en castellano: *El hombre y la naturaleza*, Zeus, Barcelona 1961.
Uslar, D. v., *Die Welt als Ort des Menschen*, en H.G. Gadamer-P. Vogler (dirs.), *Neue Anthropologie* 7 1975, 305-329.
Utz, A.F. (Utz[1]), *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, [2]1964. Trad. cast.: *Ética social, I: Los principios de la doctrina social*, Herder, Barcelona [2]1964.
— (Utz[2]). *Rechtsphilosophie*, 1963, Trad. cast.: *Ética social, II: Filosofía del derecho*, Herder, Barcelona 1965.
Wagner, H., *Philosophie und Reflexion*, [2]1967.
Weisgerber, J.L., *Muttersprache und Geistesbildung*, 1929.
+ Weizsäcker, C.F. v. (Weizsäcker[1]), *Die Tragweite der Wissenschaft*, [5]1976. Trad. cast.: *La importancia de la ciencia*, Labor, Barcelona [3]1972.
— (Weizsäcker[2]), *Deutlichkeit*, 1978.
+ Whitehead, A.N.-Russell, B., *Principia Mathematica*, [3]1950. Cf. en cast.: *Los principios de la matemática*, Espasa Calpe, Madrid [3]1977.
Wittgenstein, L., *Schriften* (Suhrkamp), desde 1960 (vol. I: *Traktat* y *Philos. Untersuchungen;* vol. IV: *Philos. Grammatik*). Cf. además las ediciones Suhrkamp 12, stw 5 y stw 203.
—, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 1973 (ed. bilingüe).
—, *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 1968.
—, *Sobre la certidumbre*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires 1976.

ÍNDICE ONOMÁSTICO